

التعليق في علم الكلام

شيخ الحكماء قطب الدين أبو جعفر

محمد بن الحسن المقرئ النيسابوري

التحقيق: الدكتور محمود يزدي مطلق (الفاضل)



قسم الدراسات الفلسفيّة و الكلاميّة الإسلاميّة

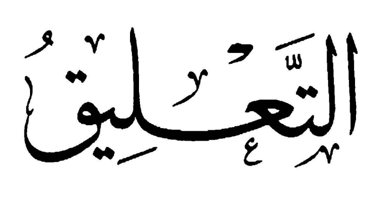
للجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة


بسم الله الرحمن الرحيم

مقری نیشابوری، محمد بن حسن
[التعلیق]
التعلیق [في علم الکلام]/ قطب‌الدین أبوجعفر محمد بن الحسن المقری النیسابوري؛ التصحیح محمود یزدي مطلق (الفاضل). ــ مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۵.
۳۴ + ۲۰۶ص.

ISBN: 964-7673-25-6

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عربی.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
۱. کلام ۲. کلام شیعه متون قدیمی تا قرن ۱۴. الف. فاضل، محمود، ۱۳۱۲ ـ ، مصحح. ب. دانشگاه علوم اسلامی رضوی. ج. عنوان.
۲۹۷/۴۱۷ BP۲۰۹/م۷ت۷
کتابخانهٔ ملّی ایران ۸۵ـ۱۸۳۲۴ م



التعليق

في علم الكلام

شيخ الحكماء قطب الدين أبو جعفر محمد بن الحسن المقري النيسابوري

التحقيق

الدكتور محمود يزدي مطلق (الفاضل)

قسم الدراسات الفلسفية والكلامية الإسلامية

للجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية



اسم الكتاب التعليق [في علم الكلام]

المصنّف أبو جعفر محمّد بن الحسن المقرئ النيسابوريّ

التحقيق الدكتور محمود يزديّ مطلق (الفاضل)

الناسخ عبد الرحمان الرضائيّ

التنقيح ناصر النجفي

تصميم الغلاف جواد سعيديّ

الطبعة الأولى ١٤٢٧ ق./ ١٣٨٥ ش.

الكمّيّة ١٠٠٠ نسخة

السعر ١٨٠٠٠ ريال

التنضيد والإخراج النشر والغرافيك للجامعة الرضويّة

الناشر الجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة

المطبعة مؤسّسة القدس الثقافيّة

العنوان

ايران، مشهد المقدّسة، الروضة الرضويّة، نشر الجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة

صندوق البريد: ٩١٧٣٥ـ١١٩٣ الهاتف والفاكس: ٢٢٣٦٨١٧ـ٠٥١١

www.razavi.ac.ir

ردمك: ٩٦٤-٧٦٧٣-٢٥-٦ ISBN: 964-7673-25-6


بسم الله الرحمن الرحيم

[التوحيد]
(٣-٧٢)

[العدل الإلهيّ]
(٧٣-١٤٠)

[المعاد]
(١٤١-١٦٦)

[النبوّة]

(١٦٧-١٨٤)

[الإمامة]

(١٨٥-٢٠٦)

مقدّمة الناشر

إنّ لكلّ بلادٍ تاريخاً وحضارةً تختصّ بهما، ومن بين تلك البلدان ايران الّتي تعدُّ من الدول ذات التاريخ المشرق والحضارة العظيمة في العالم. وبعدما بزغت شمس الإسلام المشرقة على تلك البلاد، وبسبب تفاعل عشّاق الحقيقة وروّادها في هذه المنطقة مع الإسلام، أسّسوا حضارة جديدة، وبضيائها، جعلوا الفروع المختلفة للعلوم والمعارف الإسلاميّة، أمثال: التفسير والعرفان والحكمة والكلام وغيرها مشرقة وضّاءة، وأنجبت علماء أعلاماً، وعشّاقاً للمعرفة في العالم الإسلاميّ. ومن البديهيّ أنّ مجرّد الاعتزاز بهذه الخلفية العظمى، لا توصلنا إلى الهدف، وإنّما المهمّ أن ننقل رسالتنا برعاية آثار العظماء وصيانتها وإحيائها، من خلال التحقيق والدراسة والإحياء للآثار الخطّيّة، وتقديمها لعامّة الناس، ونقل التجارب القيّمة إليهم وتنشيط الحركة العلميّة الجديدة، كي‌ما نشهد مرّة أخرى نشأةً جديدة، وظهورَ حضارة عظيمة أخرى في عالمي الإسلام والتشيّع.

إنّ الكثير من المصنّفات والآثار الخطّيّة القيّمة ـ الّتي تعدُّ في الواقع صفوة جهد العلماء والنوابغ من المسلمين ـ لا زالت مكدّسة لحدّ الآن في زوايا كبريات مكتبات العالم الإسلاميّ، بعيدةً عن أنظار المحقّقين وعشّاق العلم، وأوصدت أبوابها دون عامّة الناس، فتعذّر عليهم الانتفاع بها.

فنهيب بالمحقّقين، والمؤسّسات الثقافيّة، ومراكز البحوث العلميّة، أن يعتبروا إحياء هذا الميراث الثقافيّ العظيم جزءاً لا يتجزّأ من أعمالهم المهمّة، وأن يخطوا خطوات ثابتة في سبيل

تصحيحها وتحقيقها وطباعتها، ثمّ يقدّموها للناس.

ولقد بذلت خلال العقود الأخيرة مساعٍ جادّة، لإحياء الذخائر المكتوبة وحفظها، فأبدى المحقّقون والمصحّحون لإحياء النصوص وتصحيحها وطباعتها همّةً عاليةً، تستحقّ الإكبار والتقدير، ولكن لا زال الطريق طويلاً أمامنا، ولا زال الكثير من المخطوطات تنتظر مبادرة الباحثين والمحقّقين لنفض الغبار عنها وإخراجها إلى النور.

وقد قام قسم البحوث في الجامعة الرضويّة الإسلاميّة ـ وبثقة عالية ـ بتخصيص قسط من نشاطاته لأجل إحياء التراث.

وشاء الله لهذا الأثر الذي بين أيدينا أن يرى النور بفضل جهد وسعي المحقّق الفاهم والأستاذ العالم، صاحب السماحة الدكتور محمود يزديّ مطلق (الفاضل) الّذي كان إحياء المخطوطات همّه الدائم وشغله الشاغل، على مدى حياته العلميّة. وقد أخرجه الآن بحلّة قشيبة، ووضعه بين يدي المحقّقين والعلماء، ونحن بدورنا نتقدّم إلى سماحته ـ وكلّ من آزره في هذا المشروع، ولا سيّما الباحث الشيخ عبدالرحمن الرضائيّ الّذي قام بدور الاستنساخ وقراءة النصّ والأمور التنفيذيّة لهذا الأثر الخالد ـ ببالغ الشكر والتقدير، ونعرب له عن فائق تقديرنا وإجلالنا.

قسم البحوث للجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة

مقدّمة المحقّق

إنّ التراث الثقافيّ الإسلاميّ الّذي تلقّيناه من سالف العصور، هو ثروة عظيمة لا تقدّر بثمن، وهذا ممّا قد اتّفق عليه خبراء العالم بأجمعهم، وأنّ المثقّفين المسلمين لم يغفلوا أيضاً عن أداء رسالتهم في السعي إلى حفظ هذا التراث وإحيائه دائماً.

ولكن ممّا يؤسف له أنّه خلال صروف الدهور، وكرّ القرون والعصور، قد طالت أيدي الطغاة هذه الكنوز الثمينة مرّات عديدة، فأتلفت الكثير من تلك النفائس خلال الغارات والحرائق والحوادث التاريخيّة الأخرى، سواء عن عمدٍ أم غير عمد، وسواء عن علمٍ أو جهل.

وما بقي من هذا التراث هو بذاته تراث عظيم، لا بدّ من الحفاظ عليه بولع ورغبة شديدة.

وهذا الكتاب الّذي بين يديك عزيزي القارئ والموسوم بـ«التعليق» هو أثر قدّر الله له البقاء، وصانه من كيد الحاقدين وعبث المتعصّبين وهو من روائع القرن السادس الهجريّ.

المستوى الثقافيّ في نيسابور خلال القرنين الخامس والسادس الهجريّين

في الفترة الّتي أمضى المؤلّف فيها عمره المديد ـ وهي منتصف القرن الخامس وأوائل القرن السادس الهجريّين ـ كان لمدينة نيسابور[1] أبرز مركز ثقافيّ ودينيّ لوجود الكثير من المراكز

---

١. جاء في المصادر الجغرافيّة القديمة الّتي سبقت القرن السابع الهجريّ: أنّ حدود نيسابور كانت متّصلة بقهستان وسيستان وقاين شرقاً، وبحدود دامغان جنوباً، وبگرگان وقسم من بجنورد غرباً، وبدرگز (ابيورد) وكلات نادرى وسرخس وزور آباز شمالاً. وكلّ تلال نيسابور وجبالها تعدّ من الآثار التاريخيّة القديمة، من قبيل: جبل آلب أرسلان، وجبل ترب آباد، وجبل سبز پوشان، وجبل إمام زاده.

الحسّاسة العلميّة، وأكثر هذه المراكز قد تمّ تأسيسها من قبل الأثرياء لأجل نيل الأجر الأخرويّ وبثّ العلوم الإسلاميّة، وقد أوقفت لأجلها الممتلكات الكثيرة. ولهذا أخذ الطلّاب ينتمون إلى هذه المدارس العلميّة لإحساسهم برفاهٍ أكثر.

وقد أشار العلّامة عبد الجليل القزوينيّ ـ الّذي عاش في أواخر القرن السادس الهجريّ، وهو مصنّف كتاب *النقض* ـ إلى هذه المدارس الموجودة في هذه المدينة، ومن أهمّها: «نظاميّة نيسابور» الّتي تمّ تأسيسها بأمرمن «الخواجة نظام الملك».[1] وإضافة إلى هذه النظاميّة كانت هناك مدارس أخرى في نيسابور، ذكر المحقّق «بديع الزمان فروزانفر» منها اسم اثنتي عشرة مدرسة.[2] وذكر الحافظ عبد الغافر الفارسيّ المتوفّى سنة ٥٢٩ هـ أسماء مدارس نيسابور في القرن السادس الهجريّ، وعدّ منها ثلاثاً وعشرين مدرسة.[3]

إنّ علماء نيسابور وحكماءها ـ فضلاً عن تدريسهم في المدارس ـ كانوا يقومون بتأسيس الحوزات المختلفة في مساجد هذه المدينة، لتعليم علم القراءة والتفسير والحديث والأدب والعلوم الأخرى، وكان العلماء يحضرون في حلقات دروس هؤلاء الأعلام. فقد ذكر المورّخ أبو عبد الله الحاكم النيسابوريّ المتوفّى سنة ٤٠٥ هـ، اسم ٣٤ مسجداً من هذه المساجد في نيسابور،[4] وأضاف إليها الحافظ عبد الغافر الفارسيّ المتوفّى سنة ٤٥١ هـ عشرة مساجد أخرى، حيث ذكر المحقّقون أسماء بعض منها، وهي: مؤيّد ثابتيّ،[5] وعبد الحميد مولويّ،[6] وفريدون گرايليّ.[7]

ومن المراكز العلميّة الأخرى في نيسابور في عصر المؤلّف دور المرشدين الدراويش الّتي يطلق عليها «خانقاهات» و«الدويرات»،[8] حيث يقوم الصوفيّة فيها بتعليم أصول ومباني التصوّف، والتفسير، والحديث، وشرح كلمات مشايخهم، وأخبر الحافظ عبد الغافر الفارسيّ

---

١. *النقض*: ٤٨.

٢. *ترجمة الرسالة القشيريّة*، بتصحيح بديع الزمان فروزانفر: ١٩ من المقدّمة.

٣. *تاريخ نيسابور*، المنتخب من السياق / للفارسيّ: ٩٦، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٧، ١٢٤، ١٣٦، ١٦٠، ١٦٥، ١٧٧، ١٩٢، ٢٠١، ٢٣٤، ٢٧٠، ٢٨٢، ٣٣٩، ٩٠١، ١١٤٢، ١٣٢١، ١٤٨٠ و١٥٧٩.

٤. *تاريخ نيسابور* / للحاكم النيسابوريّ، ترجمة حاجي خليفة: ٣٩٥ و٣٩٦.

٥. *تاريخ نيسابور* / للثابتيّ: ٢٢٦ـ٢٤٦.

٦. *آثار باستانى خراسان* / للمولويّ: ١٢٤ـ١٢٧.

٧. *نيشابور: شهر فيروزه* / لگرايليّ: ٢٤٢ـ٢٤٦.

٨. لاحظ: *ترجمة الرسالة القشيريّة*، بتصحيح بديع الزمان فروزانفر: ١٩ و٢٠ من المقدّمة.

المتوفّى سنة ٥٢٩ هـ عن خمسة من هذه «الخانقاهات».[١]

وقد دلّ المورّخ عبد الجليل القزوينيّ الّذي ألّف كتابه أواخر القرن السادس الهجريّ على وجود عدّة من هذه «الخانقاهات».[٢]

«والدويرة» أيضاً مثل الخانقاه، وهي محلّ لاستقرار مشايخ التصوّف وأتباعه، وقد يقوم العرفاء أحياناً بتشكيل مجالس للدرس في تلك الدويرات لتعليم الآخرين.

وبالإضافة إلى ذكر تلك المدارس والمساجد والخانقاهات والدويريّات ـ الّتي كانت ذا أثر عظيم لبثّ العلم والثقافة ـ لا بدّ أن لا نهمل دور المكتبات في تلك الفترة الزمنيّة. فكان في مدينة نيسابور إلى القرن السادس الهجريّ مكتبات عامرة، منها:

دار الكتب لجامع منيعيّ

إنّ جامع منيعيّ أو مسجد منيعيّ منسوب إلى أبي عليّ المنيعيّ، حسّان بن سعيد، وهو من العلماء البارزين في عصر آلب أرسلان (٤٥٥ـ٤٦٥ هـ).[٣] حيث كانت لهذا المسجد مكتبة ذات كتب نفيسة، وقد بقى منها كتاب اسمه الصناعتين: الكتابة والشعر، تأليف أبي هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكريّ المتوفّى بعد سنة ٤٠٠ هـ.[٤] يقول «ياقوت» في وصفه لهذا الكتاب: «وهو أيضاً كتاب مفيد جدّاً».[٥] وهذا الكتاب ثمين جدّاً ونفيس، بحيث أنّه قد مضى على زمن تحريره ألف وثلاثين عاماً، وهو لحدّ الآن محفوظ في المكتبة الرضويّة المباركة برقم ٤٠٢٩ وتحت عنوان «صناعة النظم والنثر».[٦]

ورغم أنّ هذا الكتاب قد طبع لحدّ الآن في القاهرة مرّتين، وكانت مصادر محقّقي هذا الكتاب ثلاث نسخ، أقدمها نسخت سنة ٦٤٢ هـ.[٧] بيد أنّ هذه النسخة هي أقدم نسخة موجودة، وهي جديرة بالطباعة؛ لأنّ مؤلّف الكتاب من الأدباء البارزين، ومن أهل الأهواز، هذا بالإضافة إلى محتوى الكتاب. وتاريخ تحرير هذه النسخة هو سنة ٣٩٤ هـ، حيث قد

---

١. *تاريخ نيسابور*: ١٥٠، ١٥٥، ١٨١، ٥٥٦ و٧٦٥.
٢. *النقض*: ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩ و٣٣٣.
٣. *تاريخ نيسابور*، المنتخب من السياق: ٣٢٨.
٤. *تاريخ التراث العربيّ* / لفؤاد سزكين: ٢١٥/٤.
٥. *معجم الأدباء* / لياقوت الحمويّ: ٢٦٠/٨.
٦. *فهرست الفبايى كتب خطّى كتابخانهٔ مركزى آستان قدس رضوى* / لمحمّد آصف فكرت: ٣٨٧.
٧. كتاب *الصناعتين* / لأبي هلال العسكريّ، تحقيق الحلبيّ: ٣ـ٥.

نسخت في زمن المؤلّف، وقد وقف هذا الكتاب رجل يسمّى عبد الجليل، وكتبت في ظهره العبارة التالية بخطّ أحمد بن حامد:[1]

«لقد كتب من قام بهذا العمل ما يلي: وقف هذا الكتاب مالكه عبد الجليل على مكتبة جامع منيعيّ، وأودعه فيها. ولمّا نهبت نيسابور، وجلبت منها كتب كثيرة، كان هذا الكتاب من جملتها، وها هو في متناول يدي، بيد أنّه ليس لي. وقد وطّنت نفسي على إرجاعه إلى هذه المكتبة عند عودة المياه إلى مجاريها، وإن لم يتحقّق ذلك، انتفعت به واقتنيت مطالبه، ودعوت لواقفه بالخير والرحمة. وكان الهدف إلى تحرير هذه السطور هو أنّه لا يجوز بيع هذا الكتاب وشراؤه من بعدي. وهذا خطّ أحمد بن حامد، كتبه خوفاً من سخط الله وعقابه، يوم تجزى كلّ نفس بما كسبت».[2]

مكتبة مسجد المطرّز

إنّ هذا المسجد منسوب إلى أبي بكر محمّد بن سهل النيسابوريّ المطرّز، ويقع في «چهار سوق»، وقد درّس فيه ابن إمام الحرمين.

يقول مؤلّف كتاب *مجمل التواريخ* عن هذا المسجد والمسجد السابق الذكر:

«أمّا عن أوضاع نيسابور عندما حمل عليها «غزان»، جعل الناس أوّل الأمر في محنة وشدّة، ولكنّ الناس قتلوا منهم جماعة في المدينة، فلمّا وصل إلى «غزان» حمل عليهم فجأة حملة شعواء، ولكن لم يكن للناس طاقة بالحرب، فلهذا لجأ أكثر الناس من النساء والأطفال إلى مسجد المعينيّ، ولكنّ «غزان» أعمل فيهم سيفه، فقتل منهم مقتلة عظيمة، أغرقهم بالدواء، ولمّا حلّ الليل،[3] حيث كان هناك مسجد آخر من ناحية السوق، وهو مسجد المطرّز الّذي يؤدّي الصلوة فيه ألفا رجل، وكانت له قبّة عالية مزيّنة بالخشب الملطيّ، فأحرقوها واحترقت العديد من أسطواناته، حتّى ارتفعت ألسنة النيران بحدّ أضاءت جانباً من المدينة، وقد استمرّت الغارة والقتل والتأسير للأفراد حتّى حلول النهار».[4] وقد نقلت هذه الحكاية باختلاف وشرح مسهب

---

١. كتبت هذه العبارة باللغة الفارسيّة، فترجمنا مضمونها إلى العربيّة.

٢. العبارة خلف الورقة الأولى من كتاب *الصناعتين*، نسخة مكتبة آستان قدس رضويّ نقلاً عن كتاب *تاريخ نيسابور* / للشابتي: ٢٥٢.

٣. هنا سقط كما يبدو.

٤. *مجمل التواريخ والقصص* / لمؤلّفٍ مجهول: ٥٢٦ و٥٢٧.

من فجائع «غزان» في نيسابور.[1]

دار الكتب لمدرسة الصابونيّ

وتنسب هذه المدرسة إلى أبي الحسن مناظر، أحمد بن يوسف الصابونيّ الفقيه،[2] أو إلى أبي عثمان الصابونيّ، إسماعيل بن عبد الرحمن المتوفّى سنة ٤٤٩ هـ،[3] الّذي كانت لها مكتبة عظيمة. وقد ذكر المؤرّخ أبو نصر عبد الجبّار المتوفّى سنة ٤٢٧ هـ ـ الّذي كان من أهالي الريّ ومن أعلام «مترسلان» إيران في القرنين الرابع والخامس الهجريّين، وكان مقيماً مدّة من الزمن في نيسابور ـ موضوعاً يبيّن عظمة مكتبة الصابونيّ، قائلاً: إنّ الأمير خلف (بن أحمد) كان من أعاظم ملوك العالم، وكان مشهوراً بفيض الكرم، وسخاء الطبع، وكمال الفضل، ووفور المجد والجلال، وكانت عطاياه لأهل العلم وسادة الفنّ شائعة الصيت، وقد أثنى عليه أفاضل عصره وشعراء العالم مدحاً وإطراءاً، وكان ذكر فضائله ومآثره على ألسنة الخاصّ والعامّ، وقد قام بجمع علماء العصر وفضلاء الدهر حتّى يصنّفوا ـ في تفسير القرآن الكريم وكلام الخالق جلّ جلاله وعظمت قدرته وكماله ـ كتاباً شاملاً لكلّ أقوال المفسّرين وتأويل المتقدّمين والمتأخّرين، وبيان وجوه القرآن وعلل النحو واشتقاق اللغات، مشحوناً بالشواهد والأمثلة والأبيات الشعريّة، وموشّح بذكر الأخبار والأحاديث، وينقل أحد من ثقات هذا الملك أنّه أنفق عشرين ألف دينار على المؤلّفين والمصنّفين لهذا الكتاب، ونسخة هذا التفسير مخزونة في مدرسة صابونيّة نيسابور إلى وقوع حادثة غزان في شهور سنة ثمانٍ وأربعين وخمسمائة، وهذه النسخة موجودة اليوم بتمامها وكمالها في أصفهان بين كتب آل خجند... وهذا الكتاب هو في مائة مجلّد، ويستغرق استنساخه فقط عمراً كاملاً لإنسان، ولا يتيسّر أداء ذلك إلّا من خلال سنوات متطاولة، مع الاستعانة بنسّاخ وكتّاب أمناء وبخطوط متنوّعة.[4]

دار الكتب لمسجد عقيل

ينسب هذا المسجد إلى أبي عبد الله النيسابوريّ، محمّد بن عقيل بن خويلد بن معاوية بن

---

١. *راحة الصدور وآية السرور في تاريخ آل سلجوق* / للراوندي: ١٨٠ و ١٨١.

٢. *تاريخ نيسابور* / للحاكم، ترجمة حاجي خليفة: ١٣٣.

٣. *تاريخ نيشابور*، بالفارسيّة: ٣٠٧ وما بعدها.

٤. *ترجمة تاريخ يمينيّ* / للعتبيّ، ترجمة كلپايكاني: ٢٥٢ و٢٥٣.

سعيد الخزاعيّ الواقع في ابتداء «سكّة الحرب»[1] وقد استعمل المحقّق الإصطخريّ، «الربض» عوض السكّة؛ يقال: إنّ الربض هي المداخل للمدينة، منها: مدخل تجاه مرو وبلخ، وأمّا المدخل الّذي يؤدّي إلى ما وراء النهر فيطلق عليه مدخل الحرب،[2] «سكّة الحرب»... يقول العلّامة فخر الدين الطريحيّ: «السكّة هي بمعنى الزقاق، والزقاق يعني الطريق، والسوق. والربض بمعنى محلّ استراحة الأغنام».[3] وذكر مترجم كتاب «الجغرافيا التاريخيّة لبلاد الخلافة الشرقيّة»: أنّ كلمة ربض (الّتي تستعمل أيضاً في كتب الجغرافيا عوض «سكّة») تطلق على مجموعة من البيوت والعمارات الواقعة خارجاً عند مداخل المدينة، ونحن قد ترجمنا هذه الكلمة في موارد مختلفة إلى «الحومة» و«الناحية» أيضاً.[4]

فبملاحظة كلّ ما ذكر، لا بّد أن نقول: إنّ «سكّة الحرب» هو اسم لشارع أو محلّة للحرب، فمحلّة «سكّة الحرب» هي من المحلّات المكتظّة بالناس، والعامرة في نيسابور، وكانت فيها مراقد للعديد من علماء ومشاهير نيسابور، ومنها: مرقد العلّامة أبي حامد الزوزنيّ المتوفّى سنة ٤١٨ هـ، ومرقد شيخ الإسلام أبي عثمان الصابونيّ المتوفّى سنة ٤٤٩ هـ، ومرقد أبي عليّ الصابونيّ، أخي أبي عثمان الصابونيّ المتوفّى سنة ٤٥٥ هـ[5]... ثمّ إنّ مكتبة هذا المسجد كانت تعدّ من المكتبات المشهورة والمعروفة في نيسابور خلال القرنين الخامس والسادس الهجريّين.

و كان العلّامة مسعود بن ناصر بن عبد الله الشجريّ من العلماء البارزين في تلك الفترة، وقد جمع كتباً نفيسة، أوقفها بأجمعها ـ آخر عمره ـ لهذه المكتبة.[6] وكان هذا المسجد ـ بسبب مكانته ـ محلاً لتدريس المحدّثين والمفسّرين، والقرّاء البارزين، ومنهم: أبو إسحاق الإسفرايينيّ، المتوفّى سنة ٤١٨ هـ، حيث كان يدرّس في هذا المسجد من سنة ٤١٠ هـ إلى آخر عمره، وكان يحضر درسه الحفّاظ وذووا الصدارة من المشايخ والعلماء العظام، ودرّس فيه أيضاً العلّامة أبو سعيد بن سورة ـ حفيد أبي عثمان الصابونيّ ـ المتوفّى سنة ٥٠٦ هـ، والعلّامة أبو منصور البغداديّ المتوفّى سنة ٤٢٧ هـ، والعلّامة عبد الغافر بن إسماعيل مؤلّف كتاب «المنتخب من

---

١. *تاريخ نيسابور* / للحاكم، ترجمة حاجي خليفة: ٩٩.
٢. *المسالك والممالك* / للإصطخريّ: ٢٠٤.
٣. *مجمع البحرين* / للطريحيّ: ٣٢٩، ٣٩٩ و٤١٦.
٤. *الجغرافيا التاريخيّة لبلاد الخلافة الشرقيّة* / لسترنج، ترجمة عرفان: ٥٥٥.
٥. *تاريخ نيسابور*، المنتخب من السياق: ٩٥، ١٨٠ و٢١٩.
٦. *النظم في تاريخ الملوك والأمم* / لابن الجوزيّ: ١٦، ٢٣٧ و٢٣٨.

السياق»، المتوفّى سنة ٥٢٩ هـ. فكلّ واحد من هؤلاء الأعلام قد درّس وأملى في هذا المسجد سنين متطاولة،[١] وقد تولّوا تنشئة جيلٍ من العلماء العظام.

ولهذا المسجد مكتبة عامرة بلغ عدد الكتب فيها خمسة آلاف كتاب في فروع مختلفة من العلوم، قد أوقفت بأجمعها للطلّاب والباحثين، ومن جملة كتب هذه المكتبة ـ الّتي صارت طعمة للحرائق مثل سائر مكتبات نيسابور الأخرى بسبب هجمة غزان ـ هو كتاب *تاريخ نيسابور* تأليف أبي القاسم الكعبيّ البلخيّ المعتزليّ المتوفّى سنة ٣١٩ هـ.[٢]

مكتبة المدرسة السعيديّة

أسّس هذه المدرسة ومكتبتها الوالي أبو المظفّر نصر بن ناصر الدين، أبو منصور سبكتكين (وهو أخو السلطان محمود الغزنويّ المتوفّى سنة ٤١٢ هـ) سنة ٣٩٠ هـ، ثمّ أصبح والياً لنيسابور بعد ذلك، وأوقف لأجلها الموقوفات.[٣]

مكتبة المدرسة البيهقيّة

إنّ مؤسّس هذه المدرسة هو أبو الحسن البيهقيّ الكاتب، عليّ بن الحسين بن عليّ الموفّق، المتوفّى سنة ٤١٤ هـ، وكان يعدّ من مشاهير أصحاب الإمام الشافعيّ. واختصّت هذه المدرسة بعلم الحديث، وكانت لها مكتبة موقوفة يقوم بشؤونها أبو صالح المؤذّن، أحمد بن عبد الملك بن عليّ بن أحمد بن عبد الصمد الحافظ، المتوفّى سنة ٤٧٠ هـ، وكان مسؤولاً عن رعاية كتب الحديث والمحافظة عليها، وتلك الكتب الّتي تمّ جمعها في كنز كتبيّ هي ميراث الأساتذة العظام الّذين أوقفوها على علماء الحديث، أو موقوفات المحدّثين.

وكان يقوم بالإضافة إلى محافظته على الكتب الخطّيّة النفيسة بتوزيع لوازم المحقّقين، من قبيل الدواة والأوراق وغيرهما ويجعلها في متناول أيديهم، ويوزّعها على روّاد المكتبة لتكون لديهم.

وكان هذا الرجل العالم ـ فضلاً عن قيامه بتلك الأعمال ـ يسعى إلى ترميم هذه المدرسة

---

١. نفس المصدر: ٣٥، ١٥١، ١٩٩، ٣١٠، ٥٤٦ و٧٥٥.

٢. *تاريخ نيسابور* / للثابتيّ: ٢٣٠.

٣. *تاريخ نيسابور*، المنتخب من السياق: ٧٠٧؛ حبيب *السير* / لخواند مير: ٣٧٤؛ *تاريخ مكتبات إيران، والمكتبات العامّة* / لهمايون فرّخ: ٣٨.

وإعمارها، وكان يؤذّن على منارة المدرسة البيهقيّة سنين طويلة تقرّباً إلى الله تعالى، فكان يدرّس في هذه المدرسة، وقصده بعض المحدّثين يسمعون منه الحديث ويقرأونه عليه، وكان من جملتهم مؤلّف كتاب *منتخب السياق* الّذي صرّح بذلك، فقال: «سمعت منه كتاب *حلية الأولياء* لأبي نعيم بأجمعه، و*مسند الطيالسيّ* و*معجم الطبرانيّ* و*الأربعينيّات*».

ثمّ جاء من بعد أبي صالح المؤذّن، وتولّى أمور هذه المدرسة ومكتبتها عالمٌ زاهدٌ ورعٌ اسمه أبو بكر الأبيورديّ، محمّد بن مأمون بن عليّ المتوفّى سنة ٤٩٤ هـ[١]

مكتبة جامع نيسابور

إنّ تاريخ تأسيس هذا المسجد، ومعرفة مؤسّسه، وموقعه بين مناطق نيسابور، هو بنفسه بحث تحقيقيّ مفصّل خارج عن موضوع بحثنا، ولكن من المسلّم به أنّه كان هناك مسجد جامع في القرنين الخامس والسادس الهجريّين، وهي الفترة الّتي تخصّ موضوع بحثنا. كما أنّ المورّخ «ياقوت» عند ترجمته للباحث محمّد بن إسحاق بن عليّ بن داود الزوزنيّ المتوفّى سنة ٤٦٣ هـ روى نقلاً عن عبد الغافر بن إسماعيل بن عبد الغافر الفارسيّ المتوفّى سنة ٥٢٩ هـ الّذي كان يقوم بمهمّة نسخ الكتب، حيث استنسخ كتاب *غريب الحديث*، ثمّ بعث خطاباً إلى جدّه عبد الغافر الفارسيّ، وقرأه الحاكم حتّى يسمعه أولئك، فيشرعوا بتصميمه والتدقيق فيه، وجاء فيه:

«أقسم بالله أنّه لم تبق نسخة من كتاب *غريب الحديث* أوضح وأكثر للانتباه إثارة من نسخة عبد الغافر. هذه النسخة هي الآن محفوظة في خزانة الكتب الموجودة في المسجد الجامع القديم للمدينة، حتّى تكون وقفاً للمسلمين، وعلى من يريد التأكّد من صحّة ادّعائيّ عليه التحقيق والبحث في مورد ذلك».[٢]

هذا نموذج من مكتبات نيسابور في القرن الخامس والسادس الهجريّ، والتفصيل أكثر من ذلك يخرج عن نطاق هذا المقال، فلا بدّ من الإذعان بأنّه ظهرت في هذه الفترة نهضة جديدة في تأسيس المدارس والمكتبات وغيرهما في العالم الإسلاميّ، ولم تكن مدينة نيسابور مستثناة من هذا الأمر، فأدّى ذلك إلى بروز الكثير من العلماء المتألّقين في الفروع المختلفة للعلوم الدينيّة والأدبيّة والفلسفيّة والكلاميّة والعرفانيّة، ومنها علم القراءة الّذي كان له أهمّيّة خاصّة في هذه

---

١. *وقف وبناء المكتبات الإسلاميّة* / للساعاتيّ، ترجمة مهريّ: ٨١.

٢. *معجم الأدباء*: ٢٠/١٨.

الفترة؛ لأنّنا نرى العلماء في كلّ الأنحاء الواسعة للعالم الإسلاميّ، يبحثون في القراءات، ومنهم أبو عمرو الداني المتوفّى سنة ٤٤٤ هـ، والّذي خلّف آثاراً كثيرة في هذا الميدان نحو: كتاب *التيسير*، وكتاب *جامع البيان في القرآءات السبع* وغيرهما من كتبه. وللإمام أبي محمّد الشاطبيّ المتوفّى سنة ٥٩٠ هـ قصائد مشهورة: لاميّة ورائيّة وغيرهما في علم القراءة.

ومن الأساتذة العظام المعروفين بين المحقّقين في هذا العلم هو «المقرئ»، و«المقرئ» في اللغة هو الّذي يقود الآخرين إلى القراءة، وكذلك الّذي يعلّمهم قراءة القرآن،[١] ولكنّه يطلق عند الحذّاق في علم القراءة على من كان متبحّراً في علم القراءة واللغة والنحو، والعارف بوجوه الإعراب والقراءات واللهجات ومعاني الكلام، والبصير بعيوب القراءات ومن أهل النقد للآثار والأخبار. وهؤلاء هم الّذين لجأوا إلى حفّاظ القرآن الكريم من البلاد الإسلاميّة ووضعوا عندهم الحلول للمعضلات الّتي تتعلّق بالقراءة. والمقرئ أيضاً الزاهد وذوالورع والتقيّ والعابد. فلذا اتّجه في صدر الإسلام وما بعده الكثير من ذوي السيرة الحسنة نحو هذا العلم، فظهر الكثير من المقرئين في العالم الإسلاميّ، حيث ذكرت أسماؤهم في كتب التراجم والرجال، فقد عاش خلال القرنين الخامس والسادس الهجريّين وفي نيسابور لوحدها طائفة من الوجوه البارزة لهذه الجماعة، وقد ذكر المحقّق عبد الغافر الفارسيّ ترجمة أربعة وخمسين قارئاً،[٢] وذكر

---

١. *فرهنگ نظام*/ لداعي الإسلام: ٢٠١/٤.

٢. *تاريخ نيسابور*، المنتخب من السياق، أورد أسماء المقرئين في القرنين الخامس والسادس الهجريّين، وهم:

١. أبو بكر النسويّ، محمّد بن زهير المتوفّى سنة ٤١٨ هـ: ٩ و١٠
٢. آدميّ الحيريّ القمريّ، محمّد بن أحمد المتوفّى سنة ٤٤٩ هـ: ٣٢
٣. العطّار المقرئ، محمّد بن عبد العزيز، المولود سنة ٣٥٣ هـ: ٣٥
٤. أبو عبد الله الخبازيّ المقرئ محمّد بن عليّ المتوفّى سنة ٤٤٩ هـ: ٤٠
٥. أبو بكر الطبريّ المقرئ، محمّد بن حسن المتوفّى ٤٥٧ هـ: ٥٣ و٥٤
٦. أبو بكر التفليسيّ القرشيّ المقرئ، محمّد بن إسماعيل المتوفّى ٤٨٣ هـ: ٥٩ و٦٠
٧. أبو نصر الرامشيّ المقرئ، محمّد بن أحمد المتوفّى ٤٨٩ هـ: ٧١
٨. الأبيورديّ المقرئ، محمّد بن عبد الحميد المتوفّى ٥٠١ هـ: ٧٧ و٧٨
٩. أبو عبد الله المقرئ المتوفّى ٤٨٦ هـ: ٧٩
١٠. أبو بكر الجوزيّ المقرئ، أحمد بن محمّد المتوفّى بعد ٤٠٨ هـ: ٩٨
١١. أبو بكر الأصفهانيّ المقرئ، أحمد بن محمّد المتوفّى ٤٣٠ هـ: ١٠٧
١٢. الثعالبيّ المفسّر المقرئ، أحمد بن محمّد المتوفّى ٤٢٧ هـ: ١٠٩
١٣. أبو سعد المقرئ الشاماتيّ، أحمد بن إبراهيم المتوفّى ٤٥٤ هـ: ١١٧

١٤. أبو الحسن كياليّ المقرئ، أحمد بن عبد الرحمن النيسابوريّ المتوفّى ٤٧٨ هـ: ١٣٤
١٥. زاهد أندرانيّ المقرئ، أحمد بن أبي عمرو المتوفّى ٤٧٠ هـ: ١٣٨
١٦. أبو العبّاس الضريريّ المقرئ، أحمد بن حسين المتوفّى ٥١١ هـ: ١٤٧
١٧. ضريريّ حيريّ المقرئ، إسماعيل بن أحمد المتوفّى بعد ٤٣٠ هـ: ١٧٤ و١٧٣
١٨. أبو القاسم الأبيورديّ المقرئ، إسماعيل بن أحمد المتوفّى في المائة الخامسة الهجريّة: ١٨٤
١٩. أبو عبيد بسطاميّ المقرئ، إسماعيل بن محمّد المتوفّى في القرن الخامس الهجريّ: ٢٠٠
٢٠. سبط بن فورك المقرئ، إسماعيل بن سهل المتوفّى في القرن الخامس الهجريّ: ٢٠٢
٢١. إسماعيل بن حسين المقرئ، المتوفّى في القرن الخامس الهجريّ: ٢٠٧
٢٢. أبو إبراهيم المقرئ، إسماعيل بن أحمد المتوفّى سنة ٤٨٧ هـ: ٢٠٩
٢٣. أبو القاسم المقرئ، إسحاق بن أبي سعيد أستاد الحسكانيّ المتوفّى في القرن الخامس الهجريّ: ٢٢٠
٢٤. أبو سعيد المقرئ، بختيار بن مرزبان المتوفّى في القرن الخامس الهجريّ: ٢٥١
٢٥. أبو الفضل الماورديّ المقرئ، جعفر بن حسين المتوفّى ٤٥٥ هـ: ٢٦٠
٢٦. أبو محمّد المقرئ البستيّ، حسن بن عليّ المتوفّى في القرن الخامس الهجريّ: ٢٧٢
٢٧. أبو عليّ النسويّ المقرئ، حسن بن عليّ المتوفّى نيف وعشرين وأربعمائة من الهجرة: ٢٧٥
٢٨. أبو عليّ الشاشيّ، حسن بن عبد الله المقرئ المتوفّى بعد سنة ٤٤١ هـ: ٢٧٧
٢٩. أبو بكر الواسطيّ المقرئ، حسن بن عليّ المتوفّى ٤٤٨ هـ: ٢٧٧ و٢٧٨
٣٠. أبو سعيد القانيّ المقرئ، حمزة بن حسين، من المقرئين في القرن الخامس الهجريّ: ٣٢٨
٣١. أبو عثمان المقرئ الزعفرانيّ، سعيد بن محمّد المتوفّى ٤٢٨ هـ: ٣٦٣
٣٢. أبو عثمان المقرئ كرابيس، سعيد بن محمّد، من المقرئين في القرن الخامس الهجريّ: ٣٦٥
٣٣. سهل بن شاه المقرئ، من المقرئين في القرن الخامس الهجريّ: ٣٨١
٣٤. أبو القاسم صوفيّ المقرئ، طاهر بن عليّ، من المقرئين في القرن الخامس الهجريّ: ٤١٣
٣٥. أبو بكر الصغير المقرئ، ظريف بن أبي محمّد، من المقرئين في القرن الخامس الهجريّ: ٤٢٥
٣٦. أبو سهل الحرضيّ المقرئ، عبد الله بن أحمد المتوفّى ٤١٣ هـ: ٤٣٠
٣٧. أبو الفضل المقرئ، عبد الله بن محمّد، من المقرئين في القرن الخامس الهجريّ: ٤٤١
٣٨. أبو محمّد المغربي المقرئ، عبد الله بن عليّ، من المقرئين في القرن الخامس الهجريّ: ٤٥٠
٣٩. أبو محمّد الدامغانيّ المقرئ، عبد الله بن أحمد المتوفّى ٥١٦ هـ: ٤٥٧ و٤٥٨
٤٠. أبو القاسم الجوريّ المقرئ، عبد الرحمن بن أحمد المتوفّى ٤١٧ هـ: ٤٧٣
٤١. أبو الفضل الرازيّ المقرئ، عبد الرحمن بن أحمد المتوفّى ٤٥٤ هـ: ٤٧٨ و٤٧٩
٤٢. أبو الفضل الطوسيّ المقرئ، عبد الملك بن محمّد، من المقرئين في القرن الخامس الهجريّ: ٥٠٥
٤٣. أبو الحرّ عبد الملك بن أبي بكر المقرئ المتوفّى ٥١٩ هـ: ٥١٠
٤٤. أبو سعد نقيب المقرئ، عبد العزيز بن عبد الله المتوفّى ٥٠٢ هـ: ٥٣٢
٤٥. أبو حفص المقرئ النيسابوريّ، عمر بن شاه المتوفّى في القرن الخامس الهجريّ: ٥٥٧
٤٦. المقرئ النيسابوريّ، عمر بن إبراهيم المتوفّى نيف وستّين وأربعمائة: ٥٦١ و٥٦٢
٤٧. أبو حفص لبيكيّ المقرئ، عمر بن أبو القاسم المولود سنة ٤٤٠ هـ: ٥٦٢
٤٨. أبو الحسن المقرئ، عليّ بن محمّد الفارسيّ المتوفّى ٤٣١ هـ: ٥٧٥

الحاكم «النيسابوريّ» أيضاً أسماء ثلاثة وعشرين مقرئاً في نيسابور،[1] وكذلك ذكر «ياقوت الحمويّ» تراجم جماعة من المقرئين والأدباء البارزين أوائل المائة السابعة من الهجرة، ومنهم: أبو بكر النيسابوريّ المقرئ المتوفّى سنة ٣٨١ هـ،[2] وأبو طاهر المقرئ المتوفّى سنة ٤٩٦ هـ،[3] وأبو القاسم المقرئ الّذي كان حيّاً إلى سنة ٤٣٠ هـ،[4] وشيخ القرّاء أبوبكرالمقرئ المتوفّى سنة ٣٤٢ هـ،[5] وأبو سليمان الداوديّ الضرير المقرئ المتوفّى سنة ٦١٥ هـ،[6] وأبو محمّد الضرير المقرئ الجبّائيّ المتوفّى سنة ٥٤٢ هـ،[7] وأبو عمرو الداني المقرئ المتوفّى سنة ٤٤٤ هـ[8] وعليّ بن حسن المقرئ الّذي كان يحضر درسه كلّ يوم أكثر من ألف طالب، وكانوا ينامون ليلاً في مجلسه؛ لكي يدركوا درسه ويستوعبوه، ويعدّ هذا من الطبقة الثامنة من القرّاء،[9] وأبو الحسن المقرئ النحويّ المعروف بالبطائحيّ الضرير المتوفّى سنة ٥٧٢ هـ،[10] وأبو العبّاس النحويّ المقرئ الكوفيّ، تلميذ أبي الحسن عليّ بن حمزة الكسائيّ،[11] وأبو الفرج المقرئ المعروف بغلام بن شنبوز المتوفّى سنة ٣٨٧ هـ،[12] وأبو الكرام المقرئ الشهرزوريّ المتوفّى سنة ٥٥٠ هـ،[13] وأبو الحسن المقرئ المتوفّى

← ٤٩. أبو الحسن المقرئ، عليّ بن محمّد الإسفراينيّ المتوفّى في القرن الخامس الهجريّ: ٥٧٥

٥٠. أبو الحسن المقرئ الجاشعيّ، عليّ بن فضّال النحويّ الّذي كان حيّاً في سنة ٤٧٠ هـ: ٥٩٦ و٥٩٧

٥١. أبو الحسن غزال المقرئ، عليّ بن أحمد المتوفّى ٥١٦ هـ: ٥٩٨

٥٢. المقرئ الدهّان، فضل الله بن عبد الرحمن، أبو عليّ الدهّان المتوفّى نيف وسبعين وأربعمائة من الهجرة: ٦٢٧.

٥٣. المغربيّ الهذليّ المقرئ، يوسف بن عليّ المتوفّى ٤٦٥ هـ: ٧٥٢

٥٤. أبو القاسم حدّاد المقرئ، ياسين بن حمدان، من المقرئين في القرن الخامس الهجريّ: ٧٥٤

١. *تاريخ نيسابور* / للحاكم، ترجمة حاجي خليفة: ٣٨٢.

٢. *الفهرست*: ١٥٧ و١٥٨.

٣. *النقض*: ١٩٢ و١٩٣.

٤. *معالم العلماء*: ١٠٥.

٥. *بحار الأنوار*: ١/١٤٠.

٦. *الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة*: ٥٠٦.

٧. *خاتمة المستدرك*: ٣/٨٩ و١١٢.

٨. *أعيان الشيعة* / للسيّد الأمين: ٩/٤٤٤.

٩. *الذريعة*: ٤/٢٢١؛ *طبقات أعلام الشيعة*: *الثقات العيون في سادس القرون*: ٢٧٢.

١٠. *معجم الأدباء* / للحمويّ: ٣/١٢.

١١. نفس المصدر: ٤/٤٦.

١٢. نفس المصدر: ٥/٣٩.

١٣. نفس المصدر: ٥/٦٥.

سنة ٣٢٨ هـ.[1] وأبو عبد الله محمّد بن المقرئ النحويّ المتوفّى سنة ٣٣٤ هـ.[2] وهكذا أفاد كثير من المؤلّفين الإسلاميّين معلومات ثمينة حول المقرئين، وهذا بدوره يتطلّب تحقيقاً مستقلاً.

ولا بدّ أن يكون المحور الأساس، وجوهرة هذا العقد المنظوم مؤلّف هذا الكتاب النفيس الّذي بين أيدينا، ألا وهو الشيخ الإمام العالم المتألّق قطب الدين أبو جعفر محمّد بن الحسن النيسابوريّ المقرئ والمتكلّم، والّذي كان في صدارة أعلام القرنين الخامس والسادس الهجريّين.

نهضة تأليف الكتب الكلاميّة في المائة السادسة الهجريّة

كانت خراسان ـ وخاصّة نيسابور ـ مركزاً للفرق الإسلاميّة، كالمعتزلة والأشاعرة والمشبّهة والمرجئة والكرّاميّة والإسماعيليّة، وكانت كلّ فرقة تسعى جاهدةً إلى إثبات معتقداتها، والردّ على سائر المذاهب.

إنّ هذه الاختلافات في المعتقدات والتضارب في الآراء قادت الشيعة إلى التحقيق في المسائل الكلاميّة بدقّة أكثر، إضافة إلى تحقيقهم في البحوث العلميّة، فعكف علماء علم الكلام بجدّ على التحقيق في المسائل الكلاميّة، وانكفأوا على تدوين الكتب الكلاميّة وتأليفها، وإثبات أصول المذهب الشيعيّ، وكان حصيلة هذا الجهد الحثيث بروز مؤلّفات وآثار مثيرة للانتباه في نطاق علم الكلام، وظهر علماء بارزون؛ أضحوا كواكب نظرائهم، وغرر أقرانهم في هذا العلم، رغم طول باعهم في العلوم الإسلاميّة الأخرى، ومن جملتهم: الشيخ أبو منصور الطبرسيّ، أحمد بن عليّ، المتوفّى سنة ٥٥٨ هـ مصنّف كتاب *الاحتجاج على أهل اللجاج*.[3]

والشيخ معين الدين أبو المكارم، سعد بن أبي طالب بن عيسى المتكلّم الرازيّ، وكان من المتكلّمين في المائة السادسة الهجريّة، وهو مؤلّف كتاب *مسألة الأحوال*، و*نقض مسألة الرؤية*، و*سفينة النجاة في تخطئة البغاة والنفاة*، وغيرها من الكتب.[4]

والشيخ عبد الجليل القزوينيّ الرازيّ، وعبد الجليل بن أبي الحسين، مؤلّف كتاب *النقض* الّذي ألّفه نحو سنة ٥٦٠ هـ، وقد بحث فيه العديد من المسائل الكلاميّة عند الشيعة.[5]

---

١. نفس المصدر: ٩٣/٥.

٢. نفس المصدر: ١١٢/٥.

٣. *روضات الجنّات* / للخوانساريّ: ٦٣/١.

٤. *أعيان الشيعة*: ٢٢٠/٧.

٥. مينو در، *أو باب الجنّة قزوين* / لكلريز: ١٣٥/٢.

والشيخ رشيد الدين أبو سعيد، عبد الجليل بن أبي الفتح المتكلّم الرازيّ، مؤلّف كتاب *نقض التصفّح* لأبي الحسن البصريّ في الأصول على مذهب آل الرسول، *ومسألة في العجز*، *ومسألة في الإمامة*، *ومسألة في المعدوم*، *ومسألة في الاعتقادات*، *ومسألة في نفي الرؤية*، وقد رآه الشيخ منتجب الدين بن بابويه الرازيّ الّذي كان من مؤلّفي المائة السادسة الهجريّة، وقد قرأ عليه بعض الكتب المذكورة أعلاه.[1]

والشيخ زين الدين عليّ بن عبد الجليل البياضيّ الرازيّ، وهو من مشايخ الشيخ منتجب الدين، ومن المتكلّمين البارزين في القرن السادس الهجريّ، وكتبه هي: *الاعتصام في علم الكلام*، *والحدود*، *ومسائل في المعدوم والأحوال*.[2]

والشيخ زين الدين أبو الحسن عليّ بن محمّد الرازيّ المتكلّم، كان أستاذاً لعلماء الشيعة في عصره، ومن مشايخ الشيخ منتجب الدين، ومن مشاهير المتكلّمين في زمانه، ومؤلّف كتاب *مسائل في المعدوم*، *ومسائل في الأحوال*، *والواضح*، *ودقائق الحقائق*.[3]

والسيّد زين الدين الحسينيّ محمّد بن ما كاليجار (باد النجار)، وكان فقيهاً ومتكلّماً ماهراً، ومعاصراً للشيخ منتجب الدّين (في المائة السادسة الهجريّة).[4]

ومنهم: الفقيه والمحدّث والمقرئ والمتكلّم العظيم النيسابوريّ، مؤلّف كتاب *التعليق* الّذي هو مورد بحثنا.

إنّ الهدف من هذا البحث هو أن نقول: كانت حركة التأليف للكتب الكلاميّة في هذه الحقبة ذات نشاط بالغ، وأنّ منهج تأليف المتكلّمين كان بعيداً عن التكلّف والتمحّل؛ لأنّ الهدف العلميّ الّذي يبحثون فيه لا يدع مجالاً لتزويق الألفاظ، فلذا أصبح كلامهم سهلاً وبسيطاً، هذا الكتاب الّذي بين أيدينا يثبت صدق هذا المدّعى.

تمجيد الأعلام للمؤلّف

إنّنا نجهل الكثير من حياة المصنّف، وحسبنا أن نطّلع على أقوال العلماء الأعلام فيه وإطرائهم له، حتّى نستشفّ شيئاً من رتبته العلميّة وسيرته الذاتيّة:

---

١. *فهرست منتجب الدين*: ١١٠.
٢. *فوائد الرضويّة*: ٣٠٣.
٣. *أمل الآمل*: ٢/ ٢٠٠.
٤. *رياض العلماء*: ٥/ ٣٨.

قال العلّامة الشيخ الأقدم منتجب الدين عليّ بن عبيد الله بن بابويه الرازيّ الّذي كان حيّاً إلى سنة ٦٠٠ هـ في كتابه *فهرست علماء الشيعة ومصنّفيهم*: الشيخ الإمام قطب الدين أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسن المقرئ النيسابوريّ، ثقة عين، وأستاذ السيّد الإمام أبي الرضا، والشيخ الإمام أبي الحسين رحمهما الله، له تصانيف منها: *التعليق* [وهو الكتاب الحالي]، *والحدود* [الّذي طبع سنة ١٤١٤ هـ]، *والموجز* في النحو، أخبرنا بها السيّد الإمام أبو الرضا فضل الله بن عليّ الحسنيّ عنه.[١]

٢. قال المحقّق عبد الجليل القزوينيّ الّذي كان حيّاً إلى سنة ٥٦٠ هـ: من جملة المتبحّرين بين العلماء المتأخّرين... الإمام أبو جعفر النيسابوريّ نزيل قمّ، كان ذا فضل ودرجة كاملة.[٢]

٣. قال ابن شهر اشوب المتوفّى سنة ٥٨٨ هـ: محمّد بن عليّ المقرئ، له مصنّفات.[٣]

٤. قال الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العامليّ المتوفّى سنة ١١٠٤ هـ كما ذكر الشيخ منتجب الدين.

٥. قال العلّامة المجلسيّ، محمّد باقر محمّد تقيّ المتوفّى سنة ١١١١ هـ: أبو جعفر محمّد بن عليّ بن حسن النيسابوريّ، وعدّه من جملة أساتذة العلّامة قطب الدين الراونديّ.[٤]

٦. قال السيّد عليّ خان المدنيّ المتوفّى سنة ١١٢٠ هـ عند بيانه لسيرة الإمام ضياء الدين السيّد أبي الفضل بن عليّ الراونديّ، الّذي كان حيّاً إلى سنة ٥٤٥ هـ: إنّ من جملة من كان يروي عنهم هذا السيّد هو الشيخ أبو جعفر النيسابوريّ.[٥]

وبالإضافة إلى هذا كلّه أنّ العلّامة النوريّ، الميرزا حسين بن محمّد تقيّ،[٦] والإمام السيّد محسن الأمين،[٧] والشيخ آقا بزرگ الطهرانيّ[٨] قد ذكروا هذا الكتاب بإجلال في مؤلّفاتهم.

---

١. *معجم الأدباء* / للحمويّ: ١٢٤/١٢.
٢. نفس المصدر: ١٤/١٣.
٣. نفس المصدر: ٦١/١٤.
٤. نفس المصدر: ٢٠٤/١٦.
٥. نفس المصدر: ١٧٣/١٧.
٦. نفس المصدر: ٥٢/١٧.
٧. نفس المصدر: ١٦٧/١٧.
٨. نفس المصدر: ٢٨/١٩.

أساتذة المؤلّف

لعلّ أبرز أساتذة أبي جعفر المقرئ هو أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ الّذي كان حيّاً إلى سنة ٥١٥ هـ، وهو ابن شيخ الطائفة أبي الحسن الطوسيّ، كما أشار إلى هذا الأمر الإمام قطب الدين الراونديّ المتوفّى سنة ٥٧٣ هـ.[١] وإنّ المؤهّلات العلميّة والمنزلة الاجتماعيّة لهذا الأستاذ هي مثلما كانت لوالده الشيخ الطوسيّ. وقد عدّه الشيخ منتجب الدين عليّ بن عبيد الله بن بابويه الرازيّ فقيهاً مورد اعتماد واهتمام،[٢] وأثنى عليه العلّامة النوريّ قائلاً: إنّ أكثر إجازات الشيعة تنتهي إليه،[٣] كما ذكر الميرزا عبد الله الأفنديّ أسماء مجموعة من تلامذته.[٤] وعلى أيّ حال أنّ مؤلّف كتاب *التعليق* قد نهل من النمير العذب لعلوم هذا الأستاذ العملاق المبدع.

ومن الأساتذة الآخرين لأبي جعفر المقرئ الإمام الزاهد، والقارئ الورع، حسن بن يعقوب بن أحمد، الّذي كان حيّاً إلى سنة ٥١٦ هـ، وكان نجماً لامعاً في سماء العلم والأدب، وقد روى الشيخ أبو جعفر المقرئ «ندبة» الإمام زين العابدين «عليه السلام» عن طريق هذا الأستاذ.[٥] وللمزيد من الاطّلاع الكامل حول أساتذته، ينبغي أن يكون نطاق البحث أوسع من هذه العجالة.

تلامذة المؤلّف

جاء في فهرست الشيخ منتجب الدين اسما اثنين من تلامذة المؤلّف:[٦]

أوّلهما: الشيخ الإمام أبو الحسين سعيد بن هبة الله بن حسن الراونديّ المعروف بـ«قطب الدين الراونديّ» المتوفّى سنة ٥٧٣ هـ، وهو فقيه بارز، ومتكلّم مبدع، ومحدّث ومفسّر حاذق، وأديب وشاعر جليل القدر، وقد صنّف ما ينيف على خمسين كتاباً في مختلف النواحي العلميّة، من قبيل: التفسير، والحديث، والتاريخ، والدعاء، والعلوم القرآنيّة، والكلام، والمعاجز، والفقه،

---

١. *سلوة الحزين* = الدعوات / للراونديّ: ٢٧.

٢. *فهرست منتجب الدين*: ٤٢.

٣. *خاتمة المستدرك*: ١٢٣/٣.

٤. *رياض العلماء* / للأفنديّ: ٣٣٤/١.

٥. *بحار الأنوار*: ١٢٢/١٠٧.

٦. *فهرست منتجب الدين*: ١٥٧.

والأدب، وغيرها، وذكر الشيخ الحرّ العامليّ أسماء الكثير منها.[1] وقد نقل الإمام قطب الدين الراونديّ روايتين عن أستاذه هذا في موضعين من«دعواته».[2]

ثانيهما: السيّد أبو الرضا، فضل الله بن عليّ الملقّب بـ«ضياء الدين» الإمام الراونديّ الّذي كان حيّاً إلى سنة ٥٤٨ هـ، وقد اعتبر السيّد عليّ خان المدنيّ الشيرازيّ نسبه الشريف متّصلاً إلى الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب «عليه السلام» بستّ عشرة واسطة،[3] وأنّ المحقّق عماد الدين الأصفهانيّ المتوفّى سنة ٥٩٧ هـ، قد رأى السيّد أبا الرضا في سنة ٥٣٣ هـ يعظ الناس في مدرسة المجديّة في كاشان.[4]

وعلى أيّ حال أنّ السيّد أبا الرضا قد روى عن أستاذه أبي جعفر المقرئ النيسابوريّ.[5]

مؤلّفات المؤلّف

١. *البداية* = البداية في الهداية

نسب الحرّ العامليّ[6] والعلّامة النوريّ[7] نقلاً عن معالم العلماء هذا الكتاب إلى الشيخ أبي جعفر المقرئ النيسابوريّ، ولم يطبع إلى الآن حسب ما نعلم.

٢. *الحدود*

من المصنّفات الأخرى للمؤلّف كتاب الحدود الشامل لمعجم الاصطلاحات الكلاميّة، وقد طبعته مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام في قمّ المقدّسة سنة ١٤١٤ هـ. ويمكن ملاحظة مواصفات الكتاب في ديباجته.

٣. *المجالس* = الأمالي

وهو من مؤلّفاته الأخرى، وقد نسب في المصادر السابقة إليه، ولا شكّ في صحّة هذه النسبة، فقد روى الحافظ محمّد بن عليّ بن شهر اشوب المازندرانيّ المتوفّى سنة ٥٨٨ هـ، في كتابه *المناقب* مكرّراً عن كتاب *المجالس* هذا، وهو كتاب في علم الحديث، ولكن من المؤسف أنّه لم يصل إلينا.

---

١. *أمل الآمل*: ١٢٥/٢ وما بعدها.
٢. *سلوة الحزين*= الدعوات: ٢٧ و٢٠٥.
٣. *الدرجات الرفيعة* / للسيّد عليّ خان: ٥٠٦.
٤. *طبقات أعلام الشيعة... في سادس القرون*: ٢١٨، نقلاً عن خريدة القصر في ذكر فضلاء أهل كاشان: ٢١٨.
٥. *بحار الأنوار*: ١٢١/١٠٧ و١٢٢.
٦. *راهنماى آماده ساختن كتاب* / للدكتور أديب: ٣ وما بعدها.
٧. *كشّاف اصطلاحات الفنون* / للتهاونيّ: ١٠١٤.

٤. *الموجز*

وهو في علم النحو، وعدّه الشيخ منتجب الدين من مؤلّفات المؤلّف، وكذلك عدّه آخرون غيره، ولم نطّلع على شيء منه.

٥. *شرح التعليق*

أشار المؤلّف في آخر كتاب *التعليق* إلى كتاب آخر من مؤلّفاته، قائلاً: وتفصيل هذه المسألة يأتي في *شرح التعليق* إن شاء الله تعالى ولا نعلم شيئاً عن هذا الكتاب.

٦. *التعليق*

هو نفس الرسالة الّتي بين أيدينا، وقد نسبه الشيخ منتجب الدين ـ الّذي كان من المعاصرين للمؤلّف ـ إلى الشيخ أبي جعفر المقرئ.[1] واعتبره كلّ من الميرزا عبد الله الأفنديّ،[2] والشيخ الحرّ العامليّ،[3] وآية الله الخوئيّ تبعاً للشيخ منتجب الدين،[4] والمحدّث القمّي رحمه الله،[5] والميرزا حسين النوريّ،[6] والشيخ آقا بزرگ الطهرانيّ،[7] أحد مؤلّفات الشيخ أبي جعفر المقرئ النيسابوريّ، والنقطة المهمّة الّتي تستحقّ الذكر أنّه لم يشر أيّ واحد من المؤلّفين إلى وجود نسخة من هذا الكتاب أبداً، وسيأتي لاحقاً وصفنا لهذا الكتاب ونسخته الخطّيّة.

علّة تسمية هذا الكتاب بـ«التعليق»

إنّ الكتب بصورة عامّة توسم بأسماء خاصّة وفق محتواها، فكلّ منها إمّا كتاب، أو تعليق، أو شرح، أو حاشية، أو رسالة، ولكلّ واحدٍ منها تعريف خاصّ به، يبحث في موضعه.[8]

وهدفنا هو بيان معنى التعليق، حيث أنّ الكتاب الحالي هو موسوم بهذا الاسم. ويطلق هذا اللفظ على معنى خاصّ في علوم مختلفة، فمثلاً أنّ النحويّين يطلقون «التعليق» على الإبطال اللفظيّ لعمل أفعال القلوب وجوباً.

---

١. *الفهرست*: ١٥٨.

٢. *رياض العلماء*: ١١٨/٥.

٣. *أمل الآمل*: ٢٨٣/٢.

٤. *معجم الرجال الحديث*: ٣١٤/١٦.

٥. *فوائد الرضويّة*: ٥٥٩.

٦. *خاتمة المستدرك*: ١١٢/٣.

٧. *طبقات أعلام الشيعة... في سادس القرون*: ٣٧٢.

٨. *راهنماى آماده ساختن كتاب* / للدكتور أديب: ٣ وما بعدها.

وعلماء علم البديع ـ الّذي يبحث في الصناعات اللفظيّة نظماً ونثراً ـ يطلقون على القسم السادس من الأقسام السبعة للتصريح لفظ «التعليق».

وكذلك المحدّثون، فهم يطلقون التعليق على الحديث الّذي حذف من أوائل إسناده واحد من رواته أو أكثر.[1]

والفقهاء أيضاً يعتبرون «التعليق» خلاف التنجيز[2] وعلماء الكيمياء الفيزيائيّة يطلقون التعليق على حالة خاصة.[3] والتعليق في اصطلاح الكتبيّين عبارة عن مواضع ومطالب كتبت على شكل شرح لكتاب ما قد تمّ تأليفه سابقاً، بحيث يكون الشرح كتاباً مستقلاً.[4]

إذاً فعلام يدلّ لفظ «التعليق» في هذا الكتاب؟ يتعذّر البتّ في هذا الأمر، أو الإلمام برأي المصنّف؛ لفقد مقدّمة الكتاب وسقوطها منه. بيد أنّ هناك قرائن تقوّي الظنّ أنّ هذا الكتاب ما هو إلّا تعليق على كتاب *الملخص في الأصول* للسيّد المرتضى المتوفّى سنة ٤٣٦ هـ، ومنها شكل فصوله وعناوينه وأسلوب مطالبه وسياقها، وخاصّة ما جاء في ظهر الورقة الخامسة من النصّ:

«الكلام في الفصل الرابع: اعلم أنّ هذا الفصل، وإن عدّه المتكلّمون من الدعاوي، فلا يجوز أن يعدّ منها على ما ذكره سيّدنا المرتضى علم الهدى «رضي الله عنه وأرضاه» في الكتاب *الملخّص*. ولم يتمّ الشريف المرتضى ﷺ هذا الكتاب، بسبب بعض العوائق والمشاكل، حيث يقول في آخر كتاب *الذخيرة*:

إنّا بدأنا بإملائه، والنيّة فيه الاختصار الشديد، تعويلاً على أنّ الاستيفاء والاستقصاء يكونان في كتاب *الملخّص*، فلمّا وقف تمام إملاء *الملخّص* لعوائق الزمان الّتي لا تملّك، تغيّرت النيّة في كتابنا هذا...[5]

وقد رأى العلّامة الطهرانيّ نسخة من كتاب *الملخّص* عند شيخ الإسلام الزنجانيّ، ويقول عنه بأنّه كتاب كبير وفي أربعة أجزاء، ولكن فقد من أوّله بعض الفصول، وفقد من آخر الجزء الرابع بعض الفصول أيضاً.

---

١. *كشّاف اصطلاحات الفنون* / للتهاونيّ: ١٠١٤.
٢. *فرهنگ اصطلاحات فقه اسلامى* / للجابريّ عربلو: ٧٦.
٣. *دائرة المعارف فارسى* / لمصاحب: ٩٧٠/١.
٤. *الذريعة*: ٢٢٣/٤.
٥. *الذخيرة في علم الكلام* / للمرتضى: ٦٠٧.

ووردت بعض عناوين كتاب *الملخّص*ـ كما ذكرها صاحب *الذريعة*ـ على النحو التالي:

باب الكلام في الصفات، باب الكلام في نفي الرؤية، باب الكلام في العدل، باب الكلام في الإرادة، باب الكلام في الكلام، باب الكلام في المخلوق، باب الكلام في الاستطاعة، باب دخل في جملة فصول هذا الباب، باب الكلام فيما يتعلّق بالمكلّف... وفي كلّ باب عدّة فصولٍ يبلغ مجموعها ثمانين فصلاً.[1] كما ستلاحظ التشابه الواضح بين هذين الكتابين من خلال فهرس كتاب *التعليق*، خصوصاً أنّ محتوى كتاب *التعليق* وكتاب *الملخّص* يبرز هذا الترابط بشكل أكثر، وليت نسخة شيخ الإسلام الزنجانيّ كانت في متناول أيدينا، حتّى يصير ظنّنا يقيناً.

نظرة إجماليّة إلى محتوى الكتاب

اعتبر الإمام أبو جعفر المقرئ النيسابوريّ التدقيق والفكر أوّل واجب على كلّ مكلّف حتّى تحصل له المعرفة؛ لأنّه عندما يلاحظ العالم من حوله يرى أنّ جميع الأجسام ظاهرة من الظواهر وحادثة. ويعتبر المؤلّف العلم بحدوث الأجسام هو غير العلم بوجودها؛ لأنّ العلم بوجود الأجسام هو مورد اتّفاق العقلاء، بخلاف العلم بحدوث الأجسام، فإنّه مورد اختلاف بينهم.

فالمؤلّف يبيّن أنّ العلم بحدوث الأجسام متوقّف على بيان عدّة فصول؛

الفصل الأوّل: في إثبات الأعراض.

الفصل الثاني: في بيان حدوث الأعراض

الفصل الثالث: في أنّ أيّ جسم لا يخلو من العرض، وأيّ عرض فهوـ من حيث الوجودـ لا يتقدّم على الجسم.

والفصل الرابع: كلّ شيء غير متقدّم على نشأته، فسيصبح هو إذن ظاهرة من الظواهر.

ويثبت المؤلّف ضمن هذه الفصول الأربعة أنّ العالمـ الّذي هو ثابت الحدوثـ يحتاج إلى فاعل، والفاعل لا بدّ أن يكون قديماً، والقديم هو أزليّ وباقٍ، ولا سبيل للعدم إليه، ولا يحتاج في الوجود إلى الغير، بل هو قائم بنفسه، والقديم لا ضدّ له.

ويرى المؤلّف أنّ كلّ جوهر يحتاج إلى حيّز ومكان، ويقول بعد إثبات حدوث الأجسام والأعراض:

لا بدّ أن نعتقد الآن أنّ العالم حادث، وكلّ حادث محتاج إلى محدث ومنشئ حتّى يخرجه

---

[1] *الذريعة*: ٢٢/ ٢١٠.

من العدم إلى الوجود.

ويقول بعد إثباته لمبدع العالم: إنّ المبدع للعالم لا بدّ أن يكون قادراً عالماً وموجوداً وقديماً وحيّاً وسميعاً وبصيراً ومدركاً.

والحقّ تعالى ليس له ماهيّة، ثمّ يتعرّض المؤلّف في أحد الفصول لكيفيّة استحقاق الباري تعالى لصفة القادر والعالم والحيّ والموجود، ثمّ يقول بعد ذلك:

لا بدّ أن يكون الحقّ سبحانه غنيّاً مريداً كارهاً، وأن يكون متنزّهاً عن أوصاف المخلوق والأعراض، ثمّ يتعرّض لمحاليّة رؤية الحقّ تعالى. ويثبت في آخر هذا الباب توحيد الله تعالى.

ويتعلّق الباب الثاني من هذا الكتاب بمسائل تخصّ العدل الإلهيّ، ويتعرّض أثناء ذلك لإثبات الحسن والقبح العقليّين، ويبيّن مناهج معرفة الضروريات اللازمة، والأمور غير اللازمة وغير الواجبة.

ويثبت من خلاله أنّ الحقّ تعالى، كما هو قادر على كلّ ما هو حسن، كذلك هو قادر على جميع القبائح أيضاً، ولكنّ قدرته تعالى لا يتعلّق بها، حتّى لا يصبح أيّ قبيح مورداً لتعلّق قدرة الباري تعالى.

ثمّ يتعرّض بعد ذلك لإثبات الكلام الإلهيّ، ثمّ يبحث في حقيقة الكلام والمتكلّم. ويشير عند ذلك إلى خلق الأفعال، وأنّ الاستطاعة مقدّمة على الفعل، وفي النتيجة أنّ كلّ واحد هو فاعل لفعل نفسه، وهو حرّ مختار في القيام به. ثمّ يبحث في التكليف والمسائل المتعلّقة بالتكليف، يعني شرائط المكلّف والمكلَّف والفعل التّكليفيّ، ويتعرّض بعد ذلك لبيان حسن التكليف، وانقطاع التكليف، ثمّ يتكلّم في فصل آخر عن المعارف ووجوب المعرفة.

ثمّ يشرع في بيان وجوب اللطف بالبراهين العقليّة، ويتعرّض من خلال ذلك للكلام عن الآلام وأقسامها، والعرض، والوعد والوعيد، والتحابط، وحسن العفو والشفاعة، والأسماء والأحكام والمسائل المتعلّقة بهذين الأمرين أيضاً، وكذلك عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والآجال والأرزاق.

ويبحث في الباب الثالث في النبوّة العامّة ونسخ النبوّة الخاصّة، وإثبات نبوّة النبيّ محمّد بن عبد الله صلّى الله عليه وآله وخاتميّته، وفي باب آخر يتعرّض لذكر الإمامة، ويتكلّم عن أوصاف الإمام وتعيين الأئمّة عليهم السلام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، ثمّ يختم ذلك بغيبة الإمام الثاني عشر(عج) والمسائل المرتبطة بها، وبذلك يختم كتابه.

والنقطة الّتي تستحقّ الذكر أنّ أبا جعفر المقرئ﴿رحمه الله﴾ ـمؤلّف الكتاب الّذي بين أيدينا ـ يشير من خلال كلّ مسألة من المسائل السالف ذكرها إلى الشبهات الواردة في ذلك الباب أيضاً، ويجيب عنها جميعاً بالأدلّة العقليّة، خصوصاً بالنسبة إلى إعجاز القرآن؛ لأنّ المؤلّف يعتقد «الصرفة»، مثلما يعتقدها السيّد المرتضى، وكذلك يتعرّض وبشدّة للّذين يعتقدون أنّ النجوم والأفلاك مؤثّرة في حيوة الأفراد وموتهم، ويقول:

«ومن اعتقد أنّ الكواكب تؤثّر في الأعمار والآجال فهو خارج عن حيّز الإسلام»، وكذلك لا يعقل عنده أن يكون الحسّ السادس حسّاً منفصلاً عن باقي الحواسّ الخمس و...

والخلاصة أنّ التناسق في المواضع، والاستحكام في البراهين يجعلنا في غنىً عن البيان التفصيليّ لبحوث الكتاب.

كيفيّة الحصول على النسخة الخطّيّة للكتاب

في أوائل شهر رمضان المبارك سنة ١٣٦٢ الشمسيّة، التقيت بعد الإفطار بصديقي المحقّق الفاضل المرحوم «تقيّ بينش» تغمّده الله برحمته وأسكنه الفسيح من جنّته في إحدى المكتبات في مشهد المقدّسة، وكان يجلس إلى جنبه السيّد عقيقيّ، وهو يضع أمامه صرّة قديمة تحتوى على بعض المخطوطات، فقال لي المرحوم بينش: اشترِ المخطوطات من السيّد عقيقيّ، فألقيت نظرة عاجلة وخاطفة عليها، فلفتت نظري مخطوطة من بينها، فقلت للسيّد عقيقيّ: بكم تبيع هذه النسخة؟ فأجابني: أنا أبيعها جميعها جملة؛ لحاجتي الماسّة إلى ثمنها، وكانت قيمة جميع هذه المخطوطات يعادل راتبي الشهريّ في الجامعة، فاشتريتها منه.

وبعد التدقيق في النسخة الّتي لفتت نظري والّتي اعتمدت عليها؛ لتحريرها في فترة قريبة من عصر المؤلّف، إذ أنّ كاتبها هو أحمد بن مجتبى أحمد بن صالح الحسينيّ، وقد نسخها في صفر سنة ٦٥٥ هـ، وكانت بخطّ النسخ بأبعاد ١٤×٨ س، وذات ٢١سطراً، ولكنّ هذه النسخة لم يمرّ على ناظري إلّا اسمها في الفهارس فقط، وليس لأحد علم بوجودها، وكانت تتضمّن كتابين؛ أحدهما: باسم *الحدود* وكان مختصراً كاملاً، وقد تولّى طباعته آية الله الشيخ جعفر السبحانيّ «أيّده الله تعالى بتأييداته ووفّقه لمرضاته في مؤسّسة الإمام الصادق﴿عليه السلام﴾، وزيّنه بمقدّمة منه.

والكتاب الآخر: هو للمؤلّف نفسه أيضاً باسم *التعليق*، حيث سقطت بعض الأوراق من أوائله، وأتلفت الأرضة جميع أوراقه، بحيث أنّ أسطراً وجملاً قد انمحت من أعلى الصفحات

ووسطها أيضاً، وأتلفت الصفحات بين ١٧ إلى ٢٩، فلتعذّر إعدادها للطباعة من جهة وتأكيد العلّامة السبحانيّ لإعدادها للطباعة من جهة أخرى جعلنا في مأزق حرج. ولكن بقيت مدّة عشرين عاماً أبحث وبجدٍّ في فهارس الكثير من المكتبات، سواء داخل إيران أم خارجها، وأستفسر من المتخصّصين بالمخطوطات، وأسأل علماء الكلام صادرهم وواردهم عن نسخة أخرى لهذا الكتاب، ومهما أمعنت في الفحص، لم أعثر على عين أو أثر لها. إلى أن اقترح عليّ العلّامة المفضال المحقّق السبحانيّ دام إجلاله على استنساخها، عملاً بالقول المأثور: «ما لا يدرك كلّه، لايترك كلّه».

تقريظ المحقّق الحجّة آية الله الشيخ السبحانيّ

باسمه تعالى

حضرة صاحب السماحة الدكتور«فاضل» دام مجده.

ضمن إهداء سلامنا، وإبداء إرادتنا، لمرّات عديدة، أشرت على سماحتكم أنّ الكتاب الّذي اقتنيتموه في شهر رمضان، متحمّلين شهراً كاملاً، وأنتم طاوين خماصاً، ذلك الكتاب الخطّيّ الكلاميّ والفلسفيّ يرجى تهيئته وتحقيقه، وإرساله إلينا حتّى يطبع ثمّ ينشر في مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، آملين أن لا تنسونا حين دعائكم بالخير في الروضة الرضويّة المقدّسة مع تقديم الاحترام.

جعفر سبحانيّ ١٣٧٠/٨/٢٣ شمسيّ

ولهذا وطّنت نفسي على إحيائها، حذراً من أنّه إذا تلفت ـ والعياذ بالله ـ هذه النسخة الفريدة، مثلما تلف الكثير من التراث الشيعيّ النفيس، فستصبح خسارة عظمى لا يمكن تعويضها.

وعلى كلّ حال، فهذا سِفْر كبير، وثقل كبير، وعمل عسير، ورغم الآثار السلبيّة الأخرى الّتي خلّفتها الأرضة في الكثير من الأسطر ومحتها محواً تامّاً، أو الضرر الّذي ألحقه التجليد الرديء بالأوراق فمزّقها، غير أنّه نظّمت الأوراق بجهد جهيد، وصدر رحيب، وقراءة متعدّدة للمتن، فرقع الخرق، ورتق الفتق، ولله الحمد.

وقد اقترح عليّ بعض الأصدقاء الأعزّاء القاطنين في قمّ المقدّسة أن أطبع الكتاب هناك، ولكنّ صديقاً حميماً أنشأ يقول:

إن كان لنسيمك، طريق في حرمه　　　فقبّلْ منّي تراباً، أثراً من قدمه

فوفّقني الله لطبع الكتاب وإعداده في الجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة التابعة للآستانة

الرضويّة المقدّسة، عتبة الإمام الرضا عليه وعلى آبائه وأولاده آلاف التحيّة والثناء، فإنّي ممّن يلثم هذه العتبة المقدّسة تقبيلاً، وأنّ خراسان مسكني، وأنّا كالذرّة فيها:

بـلاد بها نيطـت علـيّ تمائمـي وأوّل أرض مسّ جلدي ترابها

إضافة إلى أنّ الإشراف على طباعته في هذه الأرض المقدّسة هو أيسر، وأنّ رفع بعض الموانع ـ الّتي لا مفرّ من وقوعها حين الطباعة والنشر ـ هنا أسهل، وكلّ ما يدعو إلى التباطؤ والتأخير في توزيع الكتاب وإعادة طبعه مأمون هنا.

شكر وتقدير

أعترف ـ وبخضوع ـ بتفضّل الإخوة الأعزّاء عليّ ومؤازرتهم إيّاي؛ إذ أثمر جدّهم، وأنتج جهدهم، وأنا كالذرّة تجاههم ومن بينهم الأستاذ العلّامة والمحقّق البارع آية الله الشيخ جعفر السبحانيّ الّذي يعدّ من نوادر العصر في التحقيق والتأليف والتدريس للعلوم الإسلاميّة، وخاصّة علم الكلام، وله اهتمام خاصّ باجتثاث الآفات الّتي تعتري الدين، عبر ذكاء حادّ، وسعيه الدائم ـ وبلسانٍ فصيح، وقلم بليغ ـ إلى الدفاع عن حمى التشيّع وقدسيّته، وكان يؤكّد دائماً إعداد هذا الكتاب ـ وتحقيقه ـ فيزيد نشاطنا، ويلهب همنا.

كما أتقدّم بالشكر ـ ومن صميم القلب ـ إلى لجنة التحقيق الموقّرة والمعاون العامّ للتحقيق، ومدير قسم تحقيق الفلسفة والكلام الإسلاميّ في الجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة، ولا سيّما العالم الكامل والناشط الفاضل، السيّد عبد الرحمن الرضائيّ موظّف هذه الجامعة المباركة والّذي تكفّل الأمور المتعلّقة بالطباعة ومطالعة هذه النسخة وجميع الأمور التنفيذيّة، وقد قام بما تكفّل به على أحسن وجه، وانتهى من تصحيح النسخة الخطّيّة في خرداد لعام ١٣٨٤ ش.

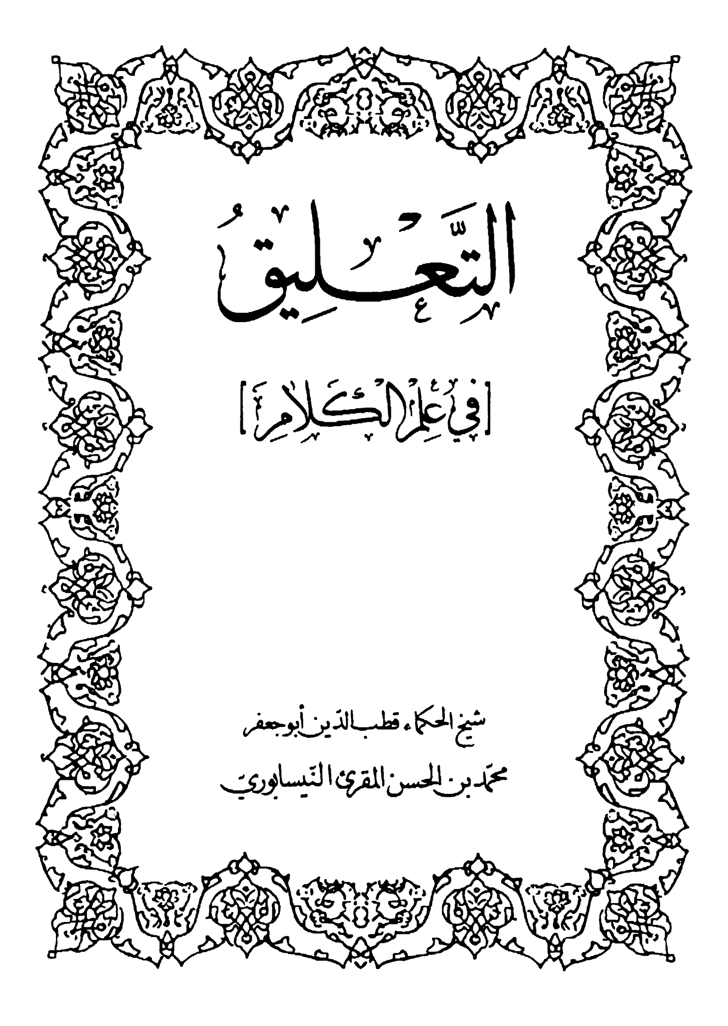
كما أشكر القسم الإداريّ، والأمور الماليّة، والتعبئة، والنقل، والطباعة، والاستنساخ، وكلّ الّذين شاركوا بنحوما في دعم هذا الكتاب وإيصاله إلى المرحلة النهائيّة وأدعو للجميع بالتوفيق والنجاح وأتمنّى لهم العمر المديد، والحظّ السعيد. وما توفيقي إلّا بالله عليه توكّلت وإليه أنيب

محمود اليزديّ المطلق (الفاضل)

١٨/ أرديبهشت/ ١٣٨٤ ش

الموافق ٣٠/ ربيع الأوّل/ ١٤٢٦ هـ

مشهد المقدّسة

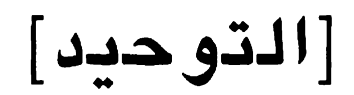


التَّعلِيق

[في علم الكلام]

شيخ الحكماء قطب الدين أبو جعفر

محمد بن الحسن المقرئ النيسابوري



[خصائص الأجسام]

[الصفات الجماليّة]

[الصفات الجلاليّة]

[خصائص الأجسام]

....[1] إنّ إرادة العدل حسنة، فلولا أنّها كالجزء من الكلّ، لما كانت تابعة له في الحسن والقبح، ولو قلت في أوّل الباب: أوّل مقصود يجب على المكلّفين من أفعال القلوب النظر المؤدّي إلى المعرفة، لسلمت من أكثر هذه الأسئلة. فإذا اتّضح وجوب النظر وكونه سابقاً على سائر الواجبات، يجب أن ينظر العاقل في الأجسام ليعلم حدوثها، أو ينظر فيما يختصّ القديم تعالى بالقدرة عليه من أنواع الأعراض، مثل الألوان والقدرة والحيوة، والنظر في الأجسام أولى، وذلك لأنّ العلم بوجود الأجسام يحصل اضطراراً، والعلم بوجود الأعراض يحصل استدلالاً، فلهذه العلّة كان النظر في الأجسام أولى.

ثمّ اعلم أنّ العلم بحدوث الأجسام غير العلم بوجودها؛ لأنّ العلم بوجودها اتّفق فيه العقلاء، والعلم بحدوثها اختلفوا فيه أشدّ الاختلاف، وإذا لم يكن بحدوثها علماً بوجودها، وجب أن يكون علماً بعدمها قبل وجودها. والعلم بحدوثها لا يحصل إلّا بعد بيان أربعة فصول:

الأوّل في إثبات الأعراض.

والثاني في حدوثها.

والثالث في أنّ الأجسام غير خالية منها وليست سابقةً في الوجود عليها.

والرابع في أنّ ما لم يسبق المحدَث يجب أن يكون محدَثاً.

---

١. ساقط من الأصل.

والكلام في الفصل الأوّل: [في إثبات الأعراض]

اعلم أنّ كلّ صفة تتجدّد على الأجسام على سبيل الجواز مع استمرار حال الموصوف وشرطه، يجب أن تكون معنويّةً. فمِن ذلك انتقال الجسم من جهة إلى أخرى واختصاصه بجهة معيّنة بعد جواز انتقاله إليها. وذلك لأنّ الجسم إذا كان في جهة، جاز أن يبقى فيها في الوقت الثاني، وجاز أن ينتقل عنها، فإذا انتقل عنها صار أحد الجائزين واجباً والثاني مستحيلاً، والجسم على ما كان عليه من الحال والشرط. فلا بدّ من أمر هاهنا لولاه لما وجب أحد الجائزين، ولما استحال الثاني.

وأوضح من ذلك أنّ الجسم إذا كان في جهة، كان ساكناً فيها وجاز انتقاله عنها، فإذا انتقل زال ما كان حاصلاً وحصل ما كان جائزاً، ولم يتغيّر عليه الحال والشرط. فلولا أنّ هاهنا أمراً ما، لما زال الحاصل، ولا حصل الجائز.

إن قيل: ما الدليل على جواز انتقال الأجسام؟

[قلنا: صحّة انتقال] الأجسام معلومة بالاضطرار. فلا يجوز أن يكون واجباً؛ لأنّه لو كان واجباً على الإطلاق لاستحال استقراره، ولكان مستغنياً عن ناقل في الانتقال عن كلّ مؤثّر، ألا ترى أنّ الصّوت لمّا وجب عدمُه في الوقت الثاني، كان مستغنياً عن معدوم، ووجود القديم لمّا كان واجباً في الأزل، كان مستغنياً عن موجد؟ ونحن نعلم ضرورة أنّ الجسم لو بقي أبداً في جهة طول الدهر لما انتقل بنفسه. ولا يجوز أن يكون انتقال الأجسام واجباً في بعض الأوقات؛ لأنّ ذلك يُبطل اختيار الفاعل في نقل الأجسام، ولا يمنع على ذلك أن يقصد أقدرُ القادرين إلى

نقل أخفَّ الأجسام، فيتعذَّر عليه نقله؛ لأنَّ انتقاله غيرُ واجب في ذلك الوقت، أو يقصد أضعف القادرين إلى نقل الجبال، فيتأتّى منه ذلك؛ لوجوب انتقال الجبال في ذلك الوقت، وهذا ممّا لا يخفى فسادُه.

وإذا ثبت أنَّ انتقال الأجسام غير واجب مع الصحّة، ثبت جوازه، وهو الّذي أردناه.

إن قيل: ما معنى الحال والشرط؟

قلنا: الحال عبارة عن كون الجسم متحيّزاً «والشرط عبارةٌ عن وجوده، وهو متحيّزٌ موجودٌ في جميع الجهات؛ لأنّ كونه متحيّزاً مشروطٌ بالوجود، وهو المصحّح؛ لانتقاله إلى سائر الجهات على طريق البدل، إلّا أنّه يصحّح ولا يوجب؛ إذ لو كان كونه متحيّزاً، لوجب ما يصحّح له، لوجب اختصاص الجسم بسائر الجهات والوقت واحدٌ، فَبانَ بهذه الجملة أنّ المصحّح غير الموجِبِ. وقد تقدّم أنّ كلّ ما كان جائزاً فلا يصحّ أن يصير واجباً، إلّا لأمرٍ يقتضيه أو معنىً يوجبه.

وإذا ثبت أنّ الجسم لا يختصّ بجهةٍ معيّنةٍ، ولا ينتقل إليها إلّا لأمر يوجب انتقاله إليها، ويقتضي اختصاصه بها، فلا يخلو ذلك الأمر من أن يكون راجعاً إلى نفس الجسم، أو راجعاً إلى غيره، وما يرجع إلى نفس الجسم هو كونه جوهراً أو متحيّزاً وموجوداً، وهذه الأوصاف كانت حاصلةً في حال الاستقرار، فكيف تكون موجبةً للانتقال؟ على أنّ الأجسام تكون على هذه الصّفات في سائر الجهات، وما يحصل للجسم في سائر الجهات لا يكون مؤثّراً في الانتقال، وما يرجع إلى غير الجسم ممّا يؤثّر فيه، فلا يخلو أيضاً مِن أنْ يؤثّر تأثير الإيجاب، أو يؤثّر تأثير الاختيار، ولا يكون إلّا للفاعل. ولا يجوز أن ينتقل الجسم بالفاعل إلّا بتوسّط معنى؛ لأنّ ما يرجع إلى الفاعل من غير توسّط معنى هو الحدوث أو ما يتبع الحدوث، فلو كان انتقال الجسم راجعاً إليه من غير توسّط معنى، لوجب ألّا ينتقل إلّا في حال الحدوث، وإذا استحال انتقال الجسم في حال حدوثه، استحال رجوعه إلى الفاعل.

وذلك لأنّ حال الحدوث حال الاختصاص بجهة، ولا بدّ أن يكون حال اختصاص الجسم بجهة معيّنة غير حال انتقاله عنها. على أنّ القدرة على تغيير الأوصاف الراجعة إلى الفاعل تابعة للقدرة على إيجاد الموصوف، يدلّ على ذلك أنّ أحدنا يقدر أن يجعل كلامه أمراً ونهياً وتهذيراً وإباحة كلام غيره بهذه الصفات؛ لكونه غير قادر على إيجاب كلام غيره، فلولا أنّ القدرة على تغيير الأوصاف الراجعة إلى الفاعل، كانت تابعة للقدرة على إيجاد الموجود، لما

اختلف الحكم بين أوصاف كلامه وأوصاف كلام غيره.»[١]

وإذا ثبت ذلك الواحد منّا يقدر على نقل الجسم ولا يقدر على إيجاده، ثبت أنّه غير قادر على نقله إلّا بتوسّط معنىً، فلو كان انتقال الجسم بجهةٍ واختصاصه بجهةٍ، يرجع إلى الفاعل من غير توسّط معنىً، لكان مَن يقدر على نقله قادراً على إحداثه، ولكان مَن لا يقدر على إحداثه لا يقدر على نقله، والمعلوم خلاف ذلك. فثبت بجميع ذلك أنّ المؤثّر في انتقال الجسم هو العلّة الموجبة للانتقال الّتي يعبّر عنها بالكون، وقد يُطلَق عليها اسم الحركة.

ثمّ لا يخلو ذلك المعنى من أن يكون معدوماً أو موجوداً، ولا يجوز أن يكون معدوماً؛ لأنّ العدم مقطعة للاختصاص؛ إذ لو كان المعنى المعدوم يوجب انتقال الجسم واختصاصه بجهةٍ، لوجب أن تنتقل جميع الأجسام وتختصّ كلّها بجهةٍ معيّنةٍ، إذا انتقل جوهرٌ واحدٌ إليها وصار مختصّاً بها؛ لأنّ اختصاص ذلك المعنى إذا كان معدوماً بالجسم المعيّن كاختصاصه بسائر الجواهر. وليس لأحدٍ أن يقول: لعلّ الجسم كان ساكناً فيما لم يزل؛ لعدم الحركة لا لوجود السكون، وذلك لأنّ السكون كان معدوماً عن الجسم فيما لم يزل على زعمهم، كما كانت الحركة معدومة عنه. فلو كان الجسم ساكناً فيما لم يزل لعدم الحركة، لوجب أن يكون متحرّكاً؛ لعدم السكون، وذلك يؤدّي إلى كون الجسم ساكناً متحرّكاً والوقت واحدٌ. وفي بطلان ذلك دليل على أن الجسم لا ينتقل من جهةٍ إلى أخرى ولا يختصّ بجهةٍ معيّنةٍ إلّا لوجود معنىً تحلّه ويوجب انتقاله إليها، ويقتضي اختصاصه بها، وهو المطلوب في هذا الفصل. وهذا آخر الكلام في إثبات الأعراض.

---

١. ورد ما بين القوسين في الصفحتين: ٢٩ و٣٠ من الأصل، وقد ذكرناه هنا استطراداً.

الكلام في الفصل الثاني: [في حدوث الأعراض]

اعلم أنّ حدوث الأعراض مبنيّ على أصلين؛ أحدهما: جواز العدم عليها، والثاني: استحالة عدم القديم. والّذي يدلّ على جواز العدم على الأعراض أنّ الجسم لا يختصّ بجهة إلّا لوجود معنىً، ولا ينتقل عنها إلّا لِطُروءِ معنىً آخر، كما تقدّم في الفصل الأوّل.

ثمّ إذا انتقل عنها، فلا يخلو المعنى الأوّل وقت انتقاله من أن يكون فيه، أو لا يكون فيه. والأوّل يقتضي أن يكون الجسم في مكانين والوقت واحدٌ، أو يؤدّي إلى وجود العلّة مع ارتفاع المعلول، وذلك فاسد. وإذا لم يكن فيه، فلا يخلو حاله من أمرين: إمّا أن ينتقل عنه أو يعدم، والانتقال لا يصحّ على الأعراض؛ لأنّ الانتقال لوصحّ على الأعراض، لكان واجباً أو جائزاً. ولو وجب انتقال الأعراض، لوجب انتقال الجسم على التبع؛ لئلّا يَعْرَى الجسم من المعاني. وقد تقدّم أنّ انتقال الأجسام غير واجب، ولو جاز انتقال العرض، لوجب أن لا ينتقل إلّا لوجود معنىً، كما تقدّم في انتقال الجسم، وذلك يؤدّي إلى حلول العرض في العرض، وذلك فاسدٌ.

فإن قيل: هل يصحّ أن يقال: إنّ العرض ينتقل بالفاعل؟

قلنا: لا يجوز ذلك لما تقدّم في انتقال الأجسام، على أنّ انتقال العرض لو صحّ وكان راجعاً إلى الفاعل، لوجب ألّا ينتقل إلّا في حال الحدوث، وهذا غير جائز، مع أنّ في ذلك تسليماً لحدوث العرض؛ لأنّ ما يرجع إلى الفاعل هو الحدوث أو ما يتبع الحدوث، وهو المقصود من هذا الفصل.

وإذا ثبت أنّ المعنى الأوّل لم يكن في الجسم عند انتقاله من الجهة الأولى ولم ينتقل عنه،

وجب القضاء بأنّه قد عدم، فلو كان قديماً، لما جاز عليه العدم، وهو الأصل الثاني. يدلّ على ذلك أنّ القديم يخالف غيره بكونه قديماً أو بما يقتضي كونه قديماً، والشيء إنّما يخالف غيره بصفة ذاته، وبها يدخل في كونه معلوماً. فلو جاز أن يخرج الشيء من الصفة الذاتيّة، لجاز أن يخرج عن كونه معلوماً. وإذا استحال خروجه عن كونه معلوماً، استحال خروجه عن الصفة الذاتيّة. وأيضاً فإنّ القديم يجب أن يكون باقياً، والباقي لا يصحّ عدمه إلّا بضدّ يطرأ عليه، أو بانتفاء ما يحتاج إليه، إذا كان القديم لا يحتاج في وجوده إلى شيء؛ لكونه قائماً بنفسه، فينتفي بانتفائه، وليس له ضدّ أيضاً يطرأ عليه وينفيه، وجب القضاء بوجوب وجوده أبداً، وما يجب وجوده أبداً يستحيل عدمه.

فإن قيل: ما الدليل على أنّ القديم لا ضدّ له؟

قلنا: لو كان للقديم ضدّ، لكان قديماً أو محدثاً، ولوكان قديماً، لكان مثلاً له؛ لأنّ الاشتراك في القدم يوجب التماثل إمّا بنفس الاشتراك، أو بواسطة الاشتراك، على ما نذكره في موضعه.

ولو كان ضدّ القديم محدثاً، لكان وجوده في الأزل ممتنعاً؛ لوجود ضدّه لا لحدوثه؛ لأنّ هذا حقيقة التضاد، وفي علمنا بأنّ المحدَث يستحيل وجوده فيما لم يزل؛ لأمر يرجع إليه لا لأمر يرجع إلى غيره، دلالة على أنّ المحدث لا يكون ضداً للقديم.

فإن قيل: ما الدليل على أنّ القديم لا يحتاج في وجوده إلى شيء؟

قلنا: لو كان القديم تعالى يحتاج إلى غيره في الوجود، لكان ذلك الشيء معدوماً أو موجوداً. والمعدوم لا يحتاج إليه، والموجود لا بدّ أن يكون قديماً أو محدثاً، ولو كان قديماً، لكان مثلاً للقديم. ثمّ لم يكن القديم بالحاجة إليه أولى من ذلك الشيء إلى القديم، وإن كان محدثاً، لكان القديم مستغنياً عنه فيما لم يزل، وإذا استغنى فيما لم يزل عن غيره، وجب استغناؤه أبداً.

وإذا ثبت جواز العدم على الأعراض كما تقدّم، وثبت أيضاً استحالة عدم القديم، صحّ حدوث الأعراض، وهو المقصود من هذا الفصل.

الكلام في الفصل الثالث:[1]

[أنّ الأجسام غيرخالية منها وليست سابقةً في الوجود عليها]

اعلم أنّ الجوهر لا يكون موجوداً إلّا إذا كان متحيّزاً، ولا يكون متحيّزاً إلّا إذا كان في جهة، ولا يكون في جهة إلّا لوجود معنىً، على ما تقدّم في باب إثبات الأعراض. فيعلم بهذه الطريقة أنّ الجوهر لا يصحّ وجوده عارياً من المعاني.

فإن قيل: هذه ثلاث دعاو، فما الدليل عليها؟

قلنا: نحن نعلم ضرورة أنّ كلّ متحيّز يجب أن يختصّ بجهةٍ ما، ألا ترى أنّ كلّ متحيّزين لا يخلو حالهما من أحد [الأمرين:][2] إمّا أن يصحّ أن يكون بينهما ثالث، أو لا يصحّ ذلك؟ وهذا يقتضي اختصاصهما بجهتين، وهذا تنبيه لا استدلال؛ لأنّ ما يُعلم ضرورة لا سبيل للاستدلال إليه.

وأمّا اختصاص الجسم بجهة معيّنة لوجود معنىً، فقد تقدّم الكلام عليه.

وأمّا قولنا: الجسم لا يكون موجوداً إلّا إذا كان متحيّزاً، فهو ممّا لا بدّ من ذكره والاستدلال عليه. اعلم أنّ الجوهر يدرك على كونه متحيّزاً رؤية ولمساً، ثمّ كونه متحيّزاً صفة زائدة على

---

١. جاء في هامش النسخة الخطّيّة: لو كانت الأجسام عارية عن المعاني، لوجب خلوّها من الأوصاف الصادرة عن تلك المعاني، وإذا استحال أن تخلو الأجسام من أن تكون ساكنة أو متحركة، استحال خلوّها من المعاني الّتي توجب هذه الأوصاف، من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

٢. في الأصل: أمرين.

وجوده؛ إذ الوجود حاصل للقديم تعالى، وجميع الأعراض مع استحالة التحيّز عليه تعالى وعليها. فلا تخلو هذه الصفة من أن تكون راجعةً إلى نفس الجوهر، أو تكون راجعة إلى غيره، والّذي يرجع إلى غير الجوهر ممّا يؤثّر فيه لا يكون إلّا الفاعل أو لمعنىً، ولا يجوز أن يكون تحيّز الجوهر معنويّاً؛ لأنّ حلول المعنى لا يصحّ إلّا في المتحيّز، فلو كان الجوهر متحيّزاً لمعنى، لما كان متحيّزاً إلّا بعد حلول ذلك المعنى فيه، ولا يصحّ حلول ذلك المعنى فيه إلّا بعد أن يكون متحيّزاً، فيقف كلّ واحدٍ من الأمرين على صاحبه، وذلك محال. ولا يجوز أن يكون متحيّزاً بالفاعل؛ لأنّ ما يرجع إلى الفاعل يجب أن يكون تابعاً لاختياره ودواعيه، فيصحّ منه إحداث ذلك المقدور بعينه عارياً من التحيّز، كما أنّ مَن يقدر أن يوقعَ مقدوره على وجه الحُسن يقدر أن يوقعه على وجه القُبح، ولا يمتنع أيضاً أن يحدثه على وصفين مختلفين، إذا لم يكن بينهما تنافٍ أو ما يجري مجرى التنافي، كالتحيّز والهيئة، فيكون الشيء الواحد متحيّزاً سواداً، وما أدّى إلى مثل ذلك وجب القضاء بفساده.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّما يمكن من الفاعل الجمع بين الوصفين إذا صحّ جمعهما. وذلك أنّ القائل بهذا القول موافق في المعنى ومخالف في العبارة؛ لأنّ ما لا يصحّ جمعه من الأوصاف مع فقد التنافي أو ما يقوم مقامه، لا يرجع إلى الفاعل.

فإن قيل: ولو جمع الفاعل بين الوصفين على ما ذكرتَ، فما الّذي يلزم عليه؟

قلنا: لو جمع الفاعل في ذاتٍ واحدةٍ صفة التحيّز وهيئة السواد، لما امتنع أن يطرأ عليه البياض، فينتفي من حيث كان سواداً ويبقى من حيث كان متحيّزاً، فيكون موجوداً معدوماً، وذلك محال.

وعلى هذه المسألة اعتراضات كثيرة،ولها أجوبة صحيحة قاطعة،وهذا الموضع لايحتمل شرحها.

وإذا ثبت أنّ تحيّز الجوهر لا يرجع إلى غيره، وجب القضاء بأنّه راجع إلى نفسه. ثمّ لا يخلو كونه متحيّزاً من أن يكون مشروطاً بالوجود، أو لا يكون مشروطاً به، فإن لم يكن مشروطاً به، وجب أن يكون متحيّزاً في حال العدم. وفي بطلان ذلك دليل على أنّ كونه متحيّزاً موقوف على وجوده، ومتجدّدٌ عند تجدّد وجوده على وجه الوجوب، وكلّ ما يتجدّد من الأوصاف فلا بدّ له من مؤثّر، وإذا استحال رجوع التحيّز إلى الفاعل أو المعنى، وجب أن يكون مقتضى عن صفة الذات مشروطاً بالوجود، وفي ذلك دليل على أنّه لا يكون موجوداً إلّا إذا كان متحيّزاً، ولا يكون متحيّزاً إلّا في جهة كما تقدّم.

ولا تكون في جهة إلّا لوجود معنىً، على ما بيّنّا في الباب الأوّل، فصحّ بهذه الوجوه استحالة خلوّ الجسم من العرض، وهو الّذي أردناه من هذا الفصل.

الكلام في الفصل الرابع:

[في أنّ ما لم يسبق المحدَث يجب أن يكون محدَثاً]

اعلم أنّ هذا الفصل وإن عدّه المتكلّمون من الدعاوي، فلا يجوز أن يُعَدّ منها، على ما ذكره سيّدنا المرتضى علم الهدى رضي الله عنه وأرضاه في الكتاب *الملخص*.[1] وإنّما قلنا ذلك لأنّ العلم بأنّ ما لا يسبق المحدَث يجب أن يكون محدَثاً ضروريٌّ لا سبيل للاستدلال عليه، غير أنّه علم الجُمَل، وذلك لأنّ العاقل يعلم ضرورة أنّ كلّ ما لا يتقدّم المحدث فهو محدَث على طريق الجُمَل، فإن علم في شيء معيّن أنّه غير سابقٍ على محدَثٍ، اعتقد حدوثه موافقاً لعلم الجُمَل.

ونظير هذه المسألة العلم بقُبح الظلم على طريق الجُمل؛ لأنّ العلم بقبح ما له صفة الظلم معدود من كمال العقل، فإذا علمنا ظلماً معيّناً، اعتقدنا قُبحه موافقاً لعلم الجُمل.

فإن قيل: ما أنكرتم من أن تكون الحوادث غير متناهية، وإن كانت الأجسام غير خالية منها، فتكون الأجسام قديمة والأعراض محدثة؟

قلنا: القول بأنّ الحوادث غير متناهية متناقض ظاهر البطلان؛ لأنّه لمّا قيل: حوادثٌ، اقتضى أن يكون لها أوّل، وإذا قيل: غير متناهية، اقتضى أن لا أوّل لها، وهذا متنافٍ كما ترى.

فإن قيل: أليس ثواب أهل الجنّة غيرَ متناهٍ، مع أنّه محدَثٌ معدودٌ من جملة الحوادث؟

قلنا: كلّ ما وصل من الثواب إلى المستحقّ وجب أن يكون متناهياً، غيرَ أنّ القديم تعالى

---

١. ذكرنا وصفه في المقدّمة فراجع.

يقدر على ما لا يتناهى من جنس الثواب، فعلى هذا مقدورٌ القديم تعالى غيرُ متناهٍ؛ لأنّ ما حصل من الثواب ووصل إلى مستحقّه فقد انقطع وانتهى لا محالة، والمقدور لا يكون إلّا معدوماً، والمعدومات غير متناهية من سائر الأجناس.

فإن قيل: ما الّذي يدلّ من الأعراض على حدوث الأجسام؟

قلنا: الّذي خُلِقَ من الجواهر أوّل ما خلق، غير أنّه لمّا تعذّرت الإشارةُ إلى الكون الأوّل، جمعنا الكلّ ودللنا على حدوثها؛ ليكون ما دلّ على حدوث الجسم داخلاً في الجملة.

فإن قيل: ما أنكرتم أنّ الجسم لا يكون محدثاً وإن لم يصحّ خلوّه من المحدَثِ، كما أنّه لا يصحّ خلوّه من العَرَضِ ولا يكون عَرَضاً؟

قلنا: كلّ ما لم يتقدّم المحدث يجب أن يكون مشاركاً له في الحدوث ولا يلزم أن يكون موافقاً له في سائر أوصافه. ألا ترى أنّ كلّ مولودين متّفقين في وقت الولادة وجب أن يكونا مشتركين في طُولِ السّنّ وقصره، ولا يلزم على ذلك اشتراكهما في سائر الأوصاف؟ بل يصحّ اختلافهما في النسب والصورةِ والهيئة والتذكير والتأنيث وغير ذلك من أوصاف الإنسان، مع وجوب اشتراكهما في السّنّ؛ لاتّفاقهما في الميلاد.

وإذا ثبت حدوث الأجسام والأعراض، وجب الحكم بحدوث العالم؛ لأنّ العالم عبارة عن السماء والأرض وما بينهما من الأجسام والأعراض، وهذا آخر الكلام في حدوث العالم.

فصل في إثبات المُحدِث[1]

إذا ثبت حدوث العالم، فلا بُدّ له من محدِثٍ أحدثه وصانعٍ أخرجه من العَدَمِ إلى الوجود، فإنّ المحدَث يحتاج إلى محدِثٍ لحدوثه، وهذا لا يتّضح إلّا بعد بيان أربعة أشياءَ:

أوّلها: أنّ ها هنا حوادث. والثاني: أنّها محتاجةٌ إلينا وصادرةٌ عن جهتنا. والثالث: أنّها احتاجت إلينا لحدوثها لا غير. والرابع: أنّ ما شاركها في الحدوث الّذي هو علّة الحاجة وجب أن يكون مشاركاً لها في نفس الحاجة. فأمّا إثبات الحوادث، فقد تقدّم الكلام عليها في باب إثبات الأعراض وحدوثها، فلا فائدة في إعادة ذكرها.

---

١. جاء في هامش النسخة الخطّيّة: فإن قيل: مالدليل على أنّ للعالم صانعاً ومحدثاً وفاعلاً؟ قلنا: لأنّ العالم محدث، والمحدث يحتاج إلى محدث لحدوثه. فإن قيل: قدثبت العالم محدث، ولكن ما الدليل على أنّ المحدث يحتاج إلى محدث؟ قلنا: الدليل على ذلك تصرّفاتنا في الشاهد؛ لأنّها محتاجة إلينا لحدوثها لا غير، والعالم قد شاركها في الحدوث، فيجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث.

وأمّا الّذي يدلّ على أنّها محتاجة إلينا وصادرة عنّا، فهو أنّ الواحدَ منّا متى أراد القيامَ أو القعودَ مع ارتفاع الموانعِ وسلامةِ الأحوال وحصولِ القصدِ وزوال الإلجاء، يجب ذلك الفعل منه، وإذا كره القيام مع سلامة الأحوال وحصول الصوارفِ وفَقْد الإلجاء وعدم القصد، يستحيل ذلك الفعل منه، فلولا أنّه واقع باختياره وحاصلٌ من جهته، لما وجب عند قصده ودواعيه، ولما استحال عند صوارفه وكراهته.

فلا وجه يمكن أن يجعل علّةً لإسناد الفعل إلى فاعلٍ معيّنٍ أبلغ من وجوب الفعل عند قصده واستحالته عند صوارفه؛ لأنّ ذلك قد بَلغ إلى حكم العلّة الّتي يجب الحكم لثبوتها وينتفي لانتفائها.

فإن قيل: أليس فعل العبد يحصل موافقاً لإرادة السيّد، وكذلك فِعل الرعيّة يقع بحسب إرادة الملك، ومع ذلك لا يكون فِعل العبد أو الرعيّة حادثاً للملكِ أو السيّد، وكذلك حكم الملجأ؟

قلنا: الوجوب الّذي اعتبرناه يُسقِطُ هذا السؤالَ؛ لأنّ عصيان العبد للسيّد أكثر من طاعته له، وكذلك الرعيّة ربّما تخالف الملك. على أنّ السيّد أو الملك لو أمَرَ العبد أو الرعيّة بما لا يقدر عليه العبد أو الرعيّة، لاستحال وقوع ذلك الفعل منهما.

وأمّا مَن ألجأ غيره إلى فعلٍ ما، فقد ألجأه أيضاً إلى إرادة الفعل، فَفِعْل المُلجأ على هذا الوجه إنّما يقعُ موافقاً لإرادته، وإن كانت إرادته موافقةً لإرادة الملجئ، إلّا أنّ الاعتبار بإرادة الملجأ دون إرادة الملجئ. ألا ترى أنّ الملجأ لو أراد الفعلَ مع ما ذكرناه من الشرائطِ، لوقع الفعل لا محالة وإن لم يُردهُ الملجئ، ولو أراد الملجأ ولم يرده الملجئ، لما وقع الفعل ألبتّة؟ فعُلم بذلك أنّ الاعتبار بإرادة الملجأ لا غير. على أنّ الواحد منّا لو دامَ أن يُلجئ غيرَه إلى ما لا يَدخُل تحت مقدوره، لاستحال وقوعُ ذلك الفعل مع حصول إرادة الملجأ.

فقد اتّضح بهذه الوجوه أن كلّ ما يحصل باختيار الواحد منّا على حسب أحواله ودواعيه، يجب أن يكون محدَثاً به وحاصلاً من جهته. ولا يلزم على ذلك فعل الساهي والنائم؛ لأنّ فعل الساهي والنائم وإن لم يحصل باختياره ودواعيه، فقد حصل على حسب أحواله وقدَره، فلا يخرج من هذا الحدّ. ألا ترى أنّ من يقدر على حمل عشرة أرطالٍ بلا زيادةٍ في حال اليقظة، فإنّه لا يحمل في حال السهو أو النوم ألف رطلٍ؟

على أنّ الأدلّة لا يلزم فيها العكس، وإنّما يجب ذلك في الحدّ، فلا يمتنع على هذا أن نعلم كون الواحد منّا فاعلاً بوجوب الفعل عند قصده ودواعيه، واستحالة الفعل عند صوارفه

وكراهته، ونعلم بدلالةٍ أخرى أنّ فعل الساهي والنائم حادث به وواقع من جهته؛ لأنّه وقع على حسب أحواله وقدره.

وأمّا الّذي يدلّ على أنّ أفعالنا إنّما احتاجت إلينا لحدوثها لا غير، فهو أنّ الحدوثَ يتجدّدُ عند الحاجة، فوجب أن يكون هو علّة الحاجة، ونظير ذلك كون الواحد منّا عالماً؛ لأنّه إنّما يتجدّد عند وجود العلم، وكون الجسم متحركاً إنّما يتجدّد أيضاً عند وجود الحركة، فلذلك كانت العلّة المحوجة إلى وجود العلم والحركة تجدّد كون الواحد منّا عالماً وكون الجسم متحركاً، وكذلك حال الحدوث مع الحاجة.

فإن قيل: قد تتجدّد عند الحاجة أحوال أخر سوى الحدوث، فلأيّ وجهٍ جعلتم الحدوث علّة الحاجة؟

قلنا: كلّ ما يتجدّد عند الحدوث من الحُسْنِ والقُبْحِ والإحكام والإتقان والأمر والنهي، إنّما هو تابع للحدوث، والحدوث هو الأصلُ؛ لصحّة الحدوث مع فقد هذه الأحوال، وافتقار هذه الأوصاف إلى الحدوث، فلذلك جعلنا الحدوثَ علّة الحاجة دون هذه الأحوال.

وإذا ثبت أنّ أفعالنا إنّما احتاجت إلينا لحدوثها لا غير، والحدوث هو علّة الحاجة، فكلّ ما شاركها في الحدوث، وجب أن يكون مشاركاً لها في نفس الحاجة.

فإن قيل: ما أنكرتم أنّ أفعالكم إنّما احتاجت إليكم؛ لجواز حدوثها لا لمجرّد حدوثها، فلا يلزم ذلك في الأجسام؟

قلنا: كلّ ما يدلّ على حدوث الشيء يدلّ على جواز حدوثه؛ لأنّ المحدَث لا بدّ له من محدِث، وللمحدِث أن يفعل وأن لا يفعل فرقاً بين الفاعل والعلّة.

على أنّ الجسم لو كان واجب الوجود، لكان وجوده واجباً لأمر يرجع إليه، أو لأمرٍ يرجع إلى غيره، ولا يجوز أن يكون الجسم واجب الوجود لأمرٍ يرجع إليه؛ لأنّ ذلك يقتضي كونه قديماً، وقد تقدّم الكلام على حدوثه، وإن كان الجسم واجب الوجود لأمرٍ يرجع إلى غيره، فذلك الغير لا يجوز أن يكون فاعلاً؛ لأنّ ما يرجع إلى الفاعل لا يكون واجباً، وإن كان ذلك لمعنىً، فلا بدّ أن يكون قديماً أو محدَثاً، ولا يجوز أن يكون قديماً؛ لأنّ ذلك يقتضي قِدَم الأجسام، وقد تقدّم الاستدلال على حدوثها، وإن كان ذلك المعنى محدَثاً يحتاج إلى معنىً آخر حتّى يؤدّي إلى التسلسل.

على أنّ المحدَث لا يكون واجب الوجود؛ لما تقدّم من رجوعه إلى الفاعل، فقد اتّضح بهذه

الوجوه أنّ المؤثّرَ في إحداث الأجسام لا يكون إلا فاعلاً مختاراً، وهو المطلوب من محدِثِ الأجسام.

وإذا ثبت الحوادث وكونها محتاجة إلينا، وثبت أنّ علّة حاجتها هي الحدوث، وقد شاركت الأجسام هذه الحوادث في علّة الحاجة، وجب القضا بأنّها كانت محتاجةً إلى محدِثٍ أحدَثَها، وصانعٍ أخرجها مِنَ العدم إلى الوجود، وهو المبتغى من آخر الكلام في هذا الفصل.

[الصفات الجماليّة]

فصل في كونه تعالى قادراً

إذا ثبت أنّ للعالم صانعاً، فلا بدّ أن يكون قادراً؛ لأنّ صحّة الفعل تدلّ على كون الفاعل قادراً، ولا سبيل إلى إثبات كونه تعالى قادراً إلّا بعد أن يثبت كون الواحد منّا قادراً بصحّة الفعل منه، ثمّ يعلم صحّة الفعل من القديم سبحانه وتعالى، فيحكم بكونه قادراً، وهذا معنى قولنا: يُستدلّ بالشاهد على الغائب لعلّة جامعةٍ.

والشاهد ما هو معلوم، والغائب ما ليس بمعلومٍ، فيعلم الغائب بالشاهد. والقادر مَن كان على صفةٍ لأجلها يصحّ منه الفعل، إذا لم يكن هناك منع أو ما يجري مجرى المنع. والّذي يدلّ على أنّ الواحد منّا قادرٌ إنّا نفرّق بين مَن صحّ منه الفعل وبين مَن تعذّر عليه، مع اشتراكهما في كونهما حَيَّيْن موجودين، فلولا أنّ الّذي صحّ منه الفعل قد اختصّ بحالٍ أو وصفٍ ليس عليه مَن تعذّر الفعل عليه، لما جعلت التفرقة بينهما، بل يصحّ الفعل منهما أو يتعذّر عليهما، وإذا علمنا هذه التفرقة بينهما لقضيّة العقلِ، رجعنا إلى أهل اللغة في التسمية، فتكون التفرقة معلومة بالعقل، والتسمية معروفة من أهل اللغة.[1]

---

١. في هامش الأصل: فإن قيل: ما الدليل على أنّ صانع العالم قادر؟

قلنا: لأنّه قد صحّ منه الفعل، وصحّة الفعل تدلّ على كون فاعله قادراً. فإن قيل: لم قلتم: إنّه قد صحّ منه ←

فإن قيل: لو دلّ صحّة الفعل على كون الفاعل قادراً، لدلّ تعذّر الفعل على كون مَن تعذّر عليه عاجزاً.

قلنا: هذا عكس الأدلّة، والأدلّة لا يلزم فيها العكس. ثمّ ليس للعاجز بكونه عاجزاً صفة؛ لأنّ العجز ليس بمعنىً عندنا، وإنّما العاجز مَن ليس بقادر. على أنّ الفعل قد تعذّر على الممنوع والمقيّد كما تعذّر على من ليس بقادر. والممنوع عندنا قادر؛ لأنّه إذا زال المنع، صحّ منه الفعل من غير أن تتجدّد له صفة، فقد بطل هذا السؤال بهذه الوجوه.

فإن قيل: ما أنكرتم أنّ الأمر بالعكس ممّا ذكرتم، وهو أنّ تعذّر الفعل يدلّ على إثبات صفة، وصحّته تدلّ على انتفاء تلك الصفة.

قلنا: صحّة الفعل حُكمٌ يرجع إلى الجُمَل، فيجب أن يعلّل بما يرجع إلى الجُمَل؛ لأنّ حُكم الجُمَل مع الأجزاء مثل حكم زيدٍ مع عمرو، فكما لا يصحّ أن يُعلّل ما يرجع إلى زيدٍ بما يرجع إلى عمرو، كذلك لا يجوز تعليلُ ما يرجع إلى الجُمَل بما يرجع إلى الأجزاء من جهة التصحيح والاقتضاء؛ لأنّ مِن شرط المصحِّح والمصحَّح أن يكون الموصوف بهما واحداً، وكذلك حكم الاقتضاء، وإذا ثبت ذلك وكان انتفاء الصفة يوصَف به الجُمَل والأجزاء، فلا يصحّ أن يعلّل صحّة الفعل به.

فإن قيل: هل يجوز أن يسند صحّة الفعل إلى الطبع؟

قلنا: الطبع ليس بمعقولٍ على ما فسّروه، وصحّة الفعل حكمٌ معقولٌ، ولا يجوز أن يعلّل المعلوم بما ليس بمعلوم. ثمّ لو سلّمنا تأثير الطبع، فلا يخلو الطبعُ من أحد أمرين: إمّا أن يرجع إلى الجُمَل، أو إلى الأجزاء، فإن كان الطبع يرجع إلى الجُمَل، رجع الخلاف إلى العبارة؛ لأنّهم يسمّون الصّفة طبعاً، وإن كان الطبع يرجع إلى الأجزاء، فلا يصحّ أن تعلّل صحّة الفعل بما تقدّم.

فإن قيل: قد حدّدتم القادر بمن صحّ منه الفعل، والقديم تعالى عندكم كان قادراً فيما لم يزل مع استحالة وقوع الفعل منه فيما لم يزل، وكذلك الواحد منكم؛ لأنّه يَقدرُ على ما يختصّ

← الفعل؟ قلنا: لأنّه لو لم يصحّ منه الفعل، لما وقع منه الفعل، فلمّا وقع دلّ على كونه صحيحاً. فإن قيل: صحّة الفعل على كون فاعله قادراً أو وقوع الفعل منه؟ قلنا: صحّة الفعل تدلّ على كون فاعله قادراً، فنستدلّ بالوقوع على الصحّة على كونه قادراً.

فإن قيل: لم قلتم: إنّ صحّة الفعل تدلّ على كون فاعله قادراً.

العاشر من الأمكنة والأزمنة، مع استحالة وقوع ذلك الفعل منه في الوقت الأوّل أو المكان الأوّل، وهذا يبطل حدّكُم.

قلنا: قد احترزنا بقولنا: إذا لم يكن هناك منعٌ أو ما يجري مجرى المنع. فأمّا المنع فقد تقدّم أنّ الممنوع عندنا قادرٌ، إلّا أنّ المنع كالحائل بينه وبين وقوع الفعل، وإذا كان الفعل مختصّاً بوقت معيّنٍ أو جهة معيّنة، فحصوله غير جائز في غير ذلك الوقت أو في غير تلك الجهة، فاختصاصه بذلك الوقت أو المكان كالمانع من حصوله في جهة أخرى أو في وقت آخر، وهو المراد بما يجري مجرى المنع. وكذلك الحكم فيما لم يزل، وذلك لأنّ القديم سبحانه وتعالى فيما لم يزل كان على الصفة الّتي لأجلها يصحّ منه الفعل، إلّا أنّ استحالة وقوع الفعل فيما لم يزل كالمانع من إيجاده؛ إذ لو صحّ حصول شيء فيما لم يزل لَوَجَب؛ لأنّ صحّةَ الشيء فيما لم يزل لا ينفكّ من الوجوب، ولو وجب وجود شيء فيما لم يزل لكان قديماً، وما كان قديماً لا يوصف بالقدرة عليه أحدٌ، فعلى هذه القضيّة صحّةَ الفعل فيما لم يزل يقتضي خروج القديم تعالى عن كونه قادراً عليه.

فالمنع هاهنا أو ما يجري مجرى المنع يرجع إلى المقدور دون القادر؛ لأنّ القديم سبحانه تعالى متعالٍ عن جواز المنع فيما قَصَدَ إلى إيجاده من سائرأجناس المقدورات. وهذا آخر الكلام في إثبات كونه تعالى قادراً.

فصل في كونه تعالى عالماً[1]

اعلم أنّ الطريق إلى إثبات كون الفاعل عالماً إحكام الفعل وإتقانه، سواءٌ كان الفاعل قديماً أو محدثاً، فإنّ طريق الاستدلال لا يتغيّر بالقدم والحدوث، وإذا علمنا في الشاهد كون الفاعل عالماً بصحّة وقوع المحكم منه، ثمّ علمنا الإحكام في أفعال القديم تعالى أكثر من إحكام أفعالنا، اعتقدنا كونه تعالى عالماً؛ لئلّا يتغيّر طريق الاستدلال. والعالم مَن صحّ منه إحكام الفعل تقديراً أو تحقيقاً. والّذي يدلّ على إثبات هذه الصفة في الشاهد إنّا نجد التفرقة بين مَن صحّ منه المحكم من الأفعال كالكتابة والصباغة والنساجة والبناء، وبين من تعذّر عليه إحكام هذه الصناعات، مع الاشتراك في كونهما حَيَّيْنِ قادرين موجودين، وإذا علمنا هذه التفرقة لقضيّة العقل، رجعنا في التسمية إلى أهل اللغة، فوجدناهم يسمّون عالماً من كان على هذه الصفة، فأثبتنا التفرقة عقلاً والتسمية سمعاً.

فإن قيل: ما القدر من الأفعال الّذي يدلّ على كون الفاعل عالماً؟

قلنا: هذا القدر إنّما يدلّ على هذه الصفة إذا كان جملةً محكمةً متعذّرة على من ليس بعالمٍ. ولا يدلّ جزء من الأفعال على كون الفاعل عالماً إلّا إذا كان واقعاً على وجهٍ.

---

١. جاء في هامش الأصل: فإن قيل: ما الدليل على أنّ صانع العالم عالم؟ قلنا: لأنّه قد صحّ منه فعل المحكم. والفعل المحكم لا يقع إلّا من عالم. فإن قيل: لم قلتم: إنّه قد صحّ منه المحكم؟ قلنا: قد ثبت أنّ في أفعال الله تعالى ما يزيد في الإحكام والإتقان على كلّ فعل محكم. فإن قيل: لم قلتم: إنّ صحّة المحكم تدلّ على كون فاعله عالماً...؟

فإن قيل: ما هذه الجملة الّتي أشرتم إليها؟[1]

قلنا: المراد بهذه الجملة الكناية الحسّيّة والبناء المستقيم وما يجري هذا المجرى.

فإن قيل: كيف تدلّ جملة من الأفعال على صفة، ولا يدلّ كلّ جزء من تلك الجملة على ذلك الوصف؟

قلنا: أحكام الأدلّة مختلفة، فمنها ما يدلّ كلّ جزء على صفة، كما نقول في صحّة الفعل وكون الفاعل قادراً. ومنها ما لا يدلّ إلّا إذا كان جملةً محكمةً، أو واقعة على بعض الوجوه كما نقول في المعجزات، ألا ترى أنّ ما يدلّ على النبوّة إنّما هو جملة واقعة على وجه، كانشقاق القمر ومجيء الشجر وغير ذلك، ولا يدلّ كلّ جزء من هذه الأفعال على النبوّة؟ فكذلك المحكم من الأفعال، إنّما يدلّ على كون الفاعل عالماً إذا كان جملةً محكمةً أو واقعةً على وجهٍ يجري مجرى الإحكام، كالاعتقاد إذا وقع علماً، فأمّا إذا كان جنس الفعل، فلا يدلّ إلّا على كون فاعله قادراً لا غير.

فإن قيل: فعل الإرادة والنظر عندكم لا يقع إلّا من عالمٍ وكذلك فعل العلم، وهذا يُبطل ما بنيتم المسألة عليه، وهو أنّ الجُمَل يدلّ على كون الفاعل عالماً دون الأجزاء؟

قلنا: أمّا الإرادة فقد يصحّ وقوعها من معتقدٍ أو ظانٍّ؛ لأنّ مَن اعتقد صحّة حدوث شيء صحّ أن يريده، على أنّ الإرادة لا تحتاج إلى كون الفاعل عالماً وكذلك النظر، وإنّما المريد والناظر ينبغي أن يكون عالماً، والصفة على هذا الوجه تحتاج إلى الصفة دون الإرادة والنظر، وأمّا العلم وإن لم يكن جملةً فإنّه واقعٌ على وجهٍ دون وجهٍ؛ لأنّه ليس كلّ اعتقادٍ علماً، وقد احترزنا فيما تقدّم بقولنا: إلّا إذا وقع على بعض الوجوه.

فإن قيل: إذا كان المحكم من الأفعال يدلّ على كون الفاعل عالماً، فما ليس بمحكمٍ ينبغي

---

١. جاء في هامش الأصل: فإن قيل: يلزم على ما ذكرتم أنّ اليسير من المحكم ككتابة حرف يدلّ على كونه عالماً؟ قلنا: قد احترزنا منه بقولنا: يتعذّر على قادر ويتأتّى من أخر، واليسير من المحكم لا يتعذّر على كلّ قادر. فإن قيل: هل يدلّ الإحكام كمن يكتب الخطّ على شل علم كونه عالماً؟ قلنا: لا، لأنّه تأتّى من كلّ قادر، وقد احترزنا منه. فإن قيل: فما حدّ هذه الفعل الّذي يدلّ على كون فاعله عالماً؟ قلنا: هو ما ذكرناه ممّا يقع من أحد القادرين ويتعذّر على الآخر، مع اشتراكهما في القدرة والتمكّن من الآلات وارتفاع الموانع. فإن قيل: فهل يدلّ شيء من الفعل على أنّ فاعله عالم؟ قلنا: لا، وذلك أنّ الفعل على ضربين: محكم وغير محكم. فالمحكم يدلّ على كون فاعله عالماً؛ لأنّه لا يتأتّى إلّا ممّن هذه صفته، وما ليس بمحكم لا يدلّ على أنّه غير عالم كتابته من العالم وغير العالم.

أن يكون دالّاً على كونه جاهلاً أو على كونه غير عالم.[١]

قلنا: قد تقدّم أنّ الأدلّة لا يلزم فيها العكس، بل يلزم ذلك في الحدّ، وإنّما يلزم في الأدلّة الطرد؛ لأنّ ثبوت الأدلّة مع فقد المدلول يعود بالنقض على كونها أدلّة؛ إذ لو كان العكس يلزم في الأدلّة، لوجب أن لا يعلم حدوث شيء من الأعراض إلّا بما نعلم حدوث الأجسام، والمعلوم خلاف ذلك.

وإنّما قلنا: إنّ الأدلّة تلزم فيها الطرد ولا يلزم فيها العكس؛ لأنّ الأدلّة كاشفة وليست موجبة، ولا يمتنع أن تكشف أمور مختلفة عن وصفٍ واحدٍ أو عن أوصافٍ مختلفةٍ، ثمّ الجهل عبارة عن اعتقاد شيء على وصف ليس عليه المعتقد، وليس بين الجهل وبين تعذّر الفعل نسبة، فيكون التعذّر دالّاً عليه. وأمّا انتفاء كونه عالماً فليس بوصف، وما ليس بوصفٍ لا يصحّ إسناد الإحكام أو غير الإحكام إليه، على أنّ العالم بالكتابة ربّما يكتب غير محكمٍ لبعض الأغراض، ثمّ لا تدلّ تلك الكتابة المشوّشة على كون فاعلها غير عالمٍ، فقد سقط السؤال على كلّ وجهٍ.

فإن قيل: ما أنكرتم أنّ المحكم من الأفعال إنّما يصحّ من الظانّ أو للمعتقد دون العالم؟

قلنا: الفعل المحكم يدلّ على صفة متى حصلت لزمت مع كمال العقل، فمهما بقي العقل بقيت تلك الصفة، وإذا زال العقل زالت تلك الصفة، وكون الواحد منّا معتقداً وظانّاً غيرُ لازمٍ لكمال العقل؛ لأنّ العاقل ربّما يخرج من اعتقادٍ أو ظنٍّ مع استمرار كونه عاقلاً. على أنّ المحكم من الأفعال يدلّ على صفة متى ازدادت تلك الصفة، ازدادت صحّة أحكام ما قدر عليه، وإذا انتقصت الصفة، انتقصت الصحّة، وقد علمنا أنّ العاقل إذا جَنّ أو سَكِرَ ازداد كونه معتقداً أو ظانّاً، مع تعذّر صحّة الإحكام في حال السُكر والجنون، وأيضاً فلا يمنع أن يحصُل الظنّ أو الاعتقاد بأوّل ممارسة صنعة من الصناعات مع تعذّر الإحكام بأدنى ممارسة. فقد اتّضح بهذه الوجوه أنّ المحكم من الأفعال لا يصحّ إلّا ممّن كان عالماً، وإذا كان هذا القدر من الإحكام يدلّ على كون الواحد منّا عالماً، فأولى أن يدلّ ما ظهر في العالَم من الأفعال المُعجبة والآيات المونقة على كون القديم تعالى عالماً.

---

١. في هامش الأصل: فإن قيل: فما الّذي يدلّ على أنّه غير عالم؟ قلنا: تعذّر المحكم على بعض الفاعلين مع توفّر الدواعي وحصول الآلات وارتفاع الموانع. فإن قيل: فهل يدلّ تعذّر المحكم على فاعله جاهل؟ قلنا: لا، وإنّما يدلّ على انتفاء الصفة. فإن قيل: أليس الجاهل لا يتأتّى منه صفة لمكان جهله الفعل المحكم؟ قلنا: إنّ الجاهل إنّما لم يتأتّى منه المحكم لأنّه ليس بعالم لا لأنّه جاهل، ألا ترى أنّه قد يتعذّر عليه مع انتفاء العلم والجهل جميعاً؟

فإن قيل: ليس في إحكام السماء والأرض وغيرهما من المخلوقات أكثر من تأليفٍ على وجهٍ مخصوصٍ، والتأليف يدخل تحت مقدور القدر، فما المانع من أن يكون مؤلّف أجسام العالم غير القديم تعالى؟

قلنا: إذا فرضنا الكلام في أوّل حيّ خلقه الله بهذه الجملة أنّ العلمَ بالله تعالى وبصفاته في دار التكليف لا يحصل إلّا بالنظر والاستدلال، وقد أوجب الله تعالى النظر على جميع العقلاء بقوله عزّ من قائل: ﴿فَانْظُرْ﴾،[1] ﴿فَلْيَنْظُرِ﴾،[2] ﴿قُلِ انْظُرُوا﴾،[3] وما أشبه ذلك من الآي.

ولأقسام العلوم وكيفيّة توليد النظر إيّاها تفصيل وله موضع أحقّ بذكره، وستقف عليه إن شاء الله.

فإن قيل: متى وجب النظر على العاقل؟

قلنا: إذا خاف من ترك النظر وطمع في النجاة بالنظر، فإذا حصل الأمران وجب النظر، وإن لم يحصلا أو لم يحصل أحدهما، لا يجب النظر.

فإن قيل: متى يحصل الخوف؟

قلنا: الخوف يحصل للعقلاء في مثل هذه المسألة عند أحد ثلاثة أشياء؛

أحدها: أنّ العاقل متى نشأ بين العقلاء وسمع اختلافهم في الديانة، وعَلم من كلّ طائفة أنّهم يدّعون أنّ الحقّ معهم والنجاة لهم، وأنّ مَن خالفهم ضالٌّ هالكٌ، فمتى سَمع ذلك ورجع إلى نفسه، فلا بدّ أن يحصل له الخوف.

والوجه الثاني: أنّه لا يمتنع أن ينتبه من جهةٍ نفسه؛ لأنّه قد وَجَدَ نفسه محتملةً للمنافع والمضارّ، وعلم ضرورة أنّه يتغيّر من حالٍ إلى حالٍ، وتتبدّل عليه الأوصاف مِنَ الصغر والكِبَر والصحّة والمرض والقوّة والضعف، وقد علم أنّه غير قادرٍ على جلب كلّ ما يشتهيه ودَفع كلِّ ما يستضرّ به، فلا بدّ أن ينتبه عند هذا الخاطر إن كان عاقلاً.

والوجه الثالث: هو أنّ الله سبحانه وتعالى إذا عَلِمَ مِن حال العبد أنّه لم يسمع اختلاف العقلاء ولم ينتبه من جهة نفسه، ومع ذلك يكون مكلّفاً مأموراً، وجب عليه أن يخطر بباله ما يكون سبباً لانتباهه وموجباً لخوفه، أو يسمعه كلاماً يتضمّن جهة الخوف وأمارته، فعند ذلك

---

١. زخرف/ ٢٥ واثنا عشر موضعاً آخر.

٢. كهف/ ١٩ وثلاثة مواضع أخرى.

٣. يونس/ ١٠١.

يحصل له الخوف ويجب عليه النظر، والنظر وإن كان سابقاً في الوجوب على المعرفة فإنّه تابع لوجوب المعرفة.

فأوّل الواجبات على القسم الصحيح المعرفة بالله تعالى وصفاته، غير أنّ النظر لمّا كان مولّداً للمعرفة وموصلاً إليها، صار في الوجوب متقدمّاً عليها، وإنّما قلنا: إنّ المعرفة أوّل الواجبات لأنّها داعيةٌ إلى الواجبات ولطفٌ فيها، واللطف لا بدّ أن يكون سابقاً على الملطوف فيه؛ إذ لا فرق بين وجود الداعي وفقده بعد حصول المدعوّ.

وليس في الواجبات ما يسبق وجوبُه وجوبَ المعرفة؛ لأنّ الواجبات على ضربين: عقليٌّ وسمعيٌّ، فالسمعيّ لا بدّ أن يكون متأخّراً عن المعرفة بالله تعالى وصفاته، والواجبات العقليّة يجب أيضاً تأخّرها؛ لأنّ المعرفة إذا كانت داعيةً إليها، فلا بدّ أن تكون سابقةً في الوجوب عليها. على أنّ أعمالَ العباد إنّما تقع عبادةً وتصير طاعةً بعدَ المعرفة بالله تعالى وبصفاته، فقد آل الأمر إلى أنّ العلم بالله تعالى وأوصافه أوّل الواجبات رُتبةً، والنظر أوّل الواجبات ترتيباً ووصلةً.

فإن قيل: إذا كانت المعرفة لطفاً في التكليف، فما الفرق بين أن يعطيها الله تعالى للعاقل وبين أن يوجبها عليه.

قلنا: قد تقدّم أنّ اللطف يجب أن يُفْعَل بالمكلّف على أبلغ الوجوه وأعلاها، فلو كانت المعرفة أدعى وألطف إذا كانت من فعله تعالى، لما حَسُن منه إيجابها علينا، وفي علمنا بوجوب المعرفة على جميع العقلاء دلالة على أنّها أدعى وأصلح إذا كانت مِن فعل العبد. على أنّ ما يحصل للعاقل على طريق المشقّة واحتمال الكُلْفَةِ كان أعزّ عليه وأنفع له ممّا يحصل له مِن غير كُلْفَةٍ ولا مشقّةٍ.

فإن قيل: ما قولكم في وجوب ردّ الوديعة وشكر المنعم وقضاء الدين؟ هل يسبق وجوبها وجوب النظر أم لا؟

قلنا: لا يصحّ أن يسبق وجوبُ شيء ممّا ذكرت وجوبَ النظر على العاقل، وذلك لأنّ رَدّ الوديعة إنّما يجب عند المطالبة، ولا تصحّ المطالبة إلّا بعد الإيداع، ولا يمكن الإيداع إلّا بعد كمال العقل، فينبغي على هذه القضيّة أن يكمل عقل الإنسان أوّلاً، ثمّ يُودَع في الثاني، ثمّ يطالَبُ في الثالث، فيجب عليه الردّ في الرابع، وليس كذلك وجوب النظر؛ لأنّه إذا كمل عقلُه أوّلاً يجب عليه النظر في الثاني، على أنّ وجوب النظر أمرٌ عامٌّ لازمٌ بجميع العقلاء، ورَدّ الوديعة

أو قضاء الدين أمرٌ خاصٌ، متى وجب وجب على التعيين، ولا يصحّ الاعتراض بالشاذّ النادر على العامّ الشامل.

وأمّا شكر المنعم فقد يصحّ أن يخلوَ العاقل من نعمة كلّ منعمٍ سوى نعم الله تعالى، فلا يجب عليه الشكر، على أنّ شكرَ المنعم إنّما يجب بعد العلم بحقيقة النعمة، وحقيقة النعمة ما قُصِدَ به نفع المنعم عليه، ولا يصحّ العلم بقصد المنعم إلّا بعد العلم به وبصفاته، ولا يحصل العلم به وبصفاته إلّا بعد النظر، فقد عاد الأمر إلى أنّ أوّل الواجبات النظر على ما ذكرت.

فإن قيل: النّظر لا يصحّ إلّا بتقدّم الإرادة، كما أنّ المعرفة لا تصحّ إلّا بتقدّم النظر على ما ذكرتم، فيجب على هذا القول أن تكون الإرادة أوّل الواجبات.

قلنا: الإرادة ليست مقصودةً بنفسها، وإنّما هي تابعةٌ للمراد أينما كانت، يوضح ذلك أنّ الإرادة تحسن بحسن، وإذا ثبت ذلك الواحد منّا، يقدر على نقل الجسم ولا يقدر على إيجاده، ثبت أنّه غير قادرٍ على نقله إلّا بتوسّط معنىً، فلو كان انتقال الجسم بجهةٍ واختصاصه بجهةٍ يرجع إلى الفاعل من غير توسّط معنىً، لكان مَن يقدر على نقله قادراً على إحداثه، ولكان مَن لا يقدر على إحداثه، لا يقدر على نقله، والمعلوم خلاف ذلك. فثبت بجميع ذلك أنّ المؤثّر في انتقال الجسم هو العلّة الموجبة للانتقال الّتي يعبّر عنها بالكون، وقد يُطلَق عليها اسم الحركة.

ثمّ لا يخلو ذلك المعنى من أن يكون معدوماً أو موجوداً، ولا يجوز أن يكون معدوماً؛ لأنّ العدم مقطعة للاختصاص؛ إذ لو كان المعنى المعدوم يوجب انتقال الجسم واختصاصه بجهةٍ، لوجب أن تنتقل جميع الأجسام وتختصّ كلّها بجهةٍ معيّنةٍ، إذا انتقل جوهرٌ واحدٌ إليها وصار مختصّاً بها؛ لأنّ اختصاص ذلك المعنى إذا كان معدوماً بالجسم المعيّن كاختصاصه بسائر الجواهر.

وليس لأحدٍ أن يقول: لعلّ الجسم كان ساكناً فيما لم يزل لعدم.

[قلنا: صحّة انتقال] الأجسام معلومة بالاضطرار، فلا يجوز أن يكون واجباً؛ لأنّه لو كان واجباً على الإطلاق لاستحال استقراره، ولكان مستغنياً عن ناقلٍ في الانتقال عن كلّ مؤثّر. ألا ترى أنّ الصوت لمّا وجب عدمُه في الوقت الثاني كان مستغنياً عن معدومٍ؟ ووجود القديم لمّا كان واجباً في الأزل كان مستغنياً عن موجدٍ؟ ونحن نعلم ضرورة أنّ الجسم لو بقي أبداً في جهةٍ طول الدهر لما انتقل بنفسه.

ولا يجوز أن يكون انتقال الأجسام واجباً في بعض الأوقات؛ لأنّ ذلك يُبطل اختيار الفاعل في نقل الأجسام، ولا يمنع على ذلك أنْ يقصد أقدرُ القادرين إلى نقل أخفّ الأجسام، فيتعذّر

عليه نقله؛ لأنّ انتقاله غيرُ واجب في ذلك الوقت، أو يقصد أضعف القادرين إلى نقل الجبال فيتأتّى منه ذلك؛ لوجوب انتقال الجبال في ذلك الوقت، وهذا ممّا لا يخفى فسادُه.

وإذا ثبت أنّ انتقال الأجسام غيرُ واجب مع الصحّة ثبت جوازه، وهو الّذي أردناه.

إن قيل: ما معنى الحال والشرط؟

قلنا: الحال عبارة عن كون الجسم متحيّزاً، والشرط عبارةٌ عن وجوده وهو متحيّزٌ موجودٌ في جميع الجهات؛ لأنّ كونه متحيّزاً مشروطٌ بالوجود وهو المصحّح، لانتقاله إلى سائر الجهات على طريق البدل، إلّا أنّه يصحّح ولا يوجب؛ إذ لو كان كونه متحيّزاً لوجب ما يصحّح له، لوجب اختصاص الجسم بسائر الجهات والوقت واحدٌ، فَبانَ بهذه الجملة أنّ المصحّح غير الموجِب. وقد تقدّم أنّ كلّ ما كان جائزاً فلا يصحّ أنْ يصير واجباً إلّا لأمرٍ يقتضيه أو معنىً يوجبه.

وإذا ثبت أنّ الجسم لا يختصّ بجهةٍ معيّنةٍ ولا ينتقل إليها إلّا لأمر يوجب انتقاله إليها ويقتضي اختصاصه بها، فلا يخلو ذلك الأمر من أن يكون راجعاً إلى نفس الجسم، أو راجعاً إلى غيره، وما يرجع إلى نفس الجسم هو كونه جوهراً أو متحيّزاً وموجوداً، وهذه الأوصاف كانت حاصلةً في حال الاستقرار، فكيف تكون موجبةً للانتقال؟ على أنّ الأجسام تكون على هذه الصفات في سائر الجهات، وما يحصل للجسم في سائر الجهات لا يكون مؤثّراً في الانتقال، وما يرجع إلى غير الجسم ممّا يؤثّر فيه فلا يخلو أيضاً مِن أنْ يؤثّر تأثير الإيجاب أو يؤثّر تأثير الاختيار، ولا يكون إلّا للفاعل.

ولا يجوز أن ينتقل الجسم بالفاعل إلّا بتوسّط معنى؛ لأنّ ما يرجع إلى الفاعل من غير توسّط معنى هو الحدوث أو ما يتبع الحدوث، فلو كان انتقال الجسم راجعاً إليه من غير توسّط معنى، لوجب ألّا ينتقل إلّا في حال الحدوث، وإذا استحال انتقال الجسم في حال حدوثه، استحال رجوعه إلى الفاعل. وذلك لأنّ حال الحدوث حال الاختصاص بجهة، ولا بدّ أن يكون حال اختصاص الجسم بجهة معيّنة غير حال انتقاله عنها. على أنّ القدرة تغيير الأوصاف الراجعة إلى الفاعل تابعة للقدرة على إيجاد الموصوف، يدلّ على ذلك أنّ أحدنا يقدر أن يجعل كلامه أمراً ونهياً وتهذيراً وإباحة كلام غيره بهذه الصفات؛ لكونه غير قادر على إيجاب كلام غيره فلولا أنّ القدرة على تغيير الأوصاف الراجعة إلى الفاعل كانت تابعة للقدرة على إيجاد الموجود، لما اختلف الحكم بين أوصاف كلامه وأوصاف كلام غيره.

فصل في كونه تعالى موجوداً

إذا ثبت كونه تعالى قادراً عالماً وجب أن يكون موجوداً، وذلك لأنّ للقادر العالم تعلّقاً بالمقدور والمعلوم على وجهٍ لو عَدَمَ لا يقطع هذا التعلّق.

فإن قيل: ما هذا التعلّق الّذي أشرتم إليه وبنيتم كلامكم عليه؟

قلنا: معنى تعلّق القادر بالمقدور صحّة وقوعه منه دون غيره، ولولا هذا التعلّق المخصوص لصحّ وقوعه من غيره كما صحّ منه، وفي صحّة وقوع مقدوره منه واستحالة وقوعه من غيره دليل على أنّ له تعلّقاً به.

ومعنى تعلّق العالِم بالمعلوم صحّة أحكام المعلوم منه تقديراً أو تحقيقاً، فهذا معنى التعلّق.

فإن قيل: لم قلتم: إنّ العدم يقطع التعلّق؟

قلنا: المتعلّق بالغير على ضربين: أحدهما يتعلّق لأمر يرجع إلى المواضعة كالأمر والنهي، وهذا الضرب من المتعلّقات لا يخرج عن التعلّق عند العدم. ألا ترى أنّ أمر القديم تعالى عباده بالصلوة ونهيه إيّاهم عن الفساد يتعلّقان بالعباد إلى زوال التكليف، وإنْ كانا قد عدّ في الوقت الثاني من حدوثهما؛ لأنّ الكلام لا يصحّ عليه البقاء.

وأيضاً...[1] فهذا الضرب من المتعلّقات أنّه يرجع تعلّقه إلى المواضعة، فلهذا الوجه لا يخرج عن التعلّق عند العدم.

---

١. ساقط من الأصل.

وأمّا الّذي يتعلّق بغيره لأمرٍ يرجع إلى نفس المتعلّق كالإرادة والقدرة والعلم، فـإنّ عدمَـه يَخرجه من التعلّق، وذلك لأنّ التعلّق حكمٌ من أحكام مقتضى صفة الذات الّذي هو مـشروط بالوجود، فإذا خرج عن الوجود خرج عن الصفة الّتي لأجلها يتعلّق بالمتعلّق.

وكذلك إذا خرج المتعلّق من صحّة أن يتعلّق به، إمّا بوجوده أو بوجود سـببه، أو ينقـضي وقته أو ينقضي وقت سببه، خرج المتعلّق عن التعلّق، وخروجه عن تعلّق ما يتعلّق به يقتـضي خروجه عن الوجود إذا لم يكن له متعلّق آخر.

وإنّما قلنا ذلك لأنّ خروجه عن التعلّق يقتضي خروجه عن مقتضى صفة الذات، وخروجه عن تلك الصفة مع الوجود يقتضي قلب جنسه، وهو خروجه عن صفة الذات، فوجب القـضاء بخروجه عن الوجود عند خروجه عن التعلّق.

فإن قيل: ما معنى الاحتراز بقولهم: إذا لم يكن له متعلّق سواه؟

قلنا: القدرة متعلّق بجنس مقدّر القدر، ولا يكون تعلّقها مقصوراً على متعلّقٍ واحدٍ، فلذلك إذا وجد بعض مقدّرات القدر أو تقضّى وقتُهُ، لا يقتضي ذلك عدم القدرة، وليـس كذلك ما كان مقصوراً في التعلّق على شيء واحدٍ، كالإرادة المتعلّقة على سبيل التفصيل؛ لأنّ المراد إذا حصل أو تقضّى وقتُهُ عدمت الإرادة، فهذا وجه الاحتراز...[1]

ثمّ لا خلاف بين مثبتي القدرة أنّ القدر يصحّ بهـا الفعـل لأمـرٍ يرجـع إليهـا؛ لأنّ للقـدرة أحكاماً؛

منها: صحّة الفعل بها، ومنها: إيجابها كون الحيّ قادراً، ومنها: أنّها تتعلّق بما لا نهاية له مـن أجناس مقدورها، إذا اختلف الوقت والمحلّ والجنس، على ما بُيِّنَ في موضعه.

فأمّا إذا كان الوقت والمحلّ والجنس واحداً، فإنّه لا يتعلّق إلّا واحد، وسيرد عليك بيانه إن شاء الله تعالى.

و هذه الأحكام مِن مقتضى صفة ذات القدرة؛ لاستحالة رجوعها إلى وجودها وإلى صـفة ذاتها، وإذا كان مقتضى صفة الذات مشروطاً بالوجود في سائر الـذوات، فوجـود القـدرة مـع ارتفاع هذه الأحكام يقتضي وجودها عارية عن تلك الصفة، ووجودها مع فقـد تلـك الـصفة يعود بالنقص على كونها قدرة.

١. ساقط من الأصل.

والّذي يدلّ على أنّ القدرة إذا عُدِمت بطل تعلّقها أنّها لو تعلّقت وهي معدومة، لأوجبت الصفة أيضاً في حال العدم؛ لأنّ ما أوجب تعلّقها بالمقدور أوجب كونها موجبة للصفة، فيلزم على هذا القول أن يكون كلّ واحدٍ منّا يقدر على ما لا نهاية له من جميع الوجوه، وأن لا يكون بين القادرين تفاضل، وأن يصحّ منّا ممانعة القديم تعالى.

وذلك لأنّ القدرة المعدومة لا نهاية لها، واختصاص المعدوم ببعض الذوات كاختصاصها بسائر الذوات، فيكون كلّ واحدٍ منّا يقدر بما لا نهاية له من القدر على ما لا نهاية له من المقدور من جميع الوجوه...[١]

والعلوم المعدومة لا اختصاص لها ببعض الأحياء دون بعضٍ وهي غير متناهية، فيلزم على هذا أن يكون كلّ واحدٍ من الأحياء عالماً بجميع المعلومات، وفساد ذلك ظاهرٌ.

وإذا ثبت ذلك وثبت أنّ للقديم تعالى تعلّقاً بالمقدور والمعلوم لكونه قادراً عالماً، وجب القضاء بكونه موجوداً.

فإن قيل: قد ادّعيت أنّ للقادر العالم تعلّقاً بالمقدور والمعلوم، ثمّ استدللت على ذلك بتعلّق القدرة، وهل يصحّ أن يُبنى حكم الصفة على حكم العلّة مع ما بينهما من التفرقة؟

قلنا: تعلّق الصفة يترتّب على تعلّق العلّة، ألا ترى أنّ كون الحيّ حيّاً لا يتعلّق بغيره؛ لأنّ الحيوة لا تعلّق لها، ولما كان للقدرة والعلم والإرادة تعلّق بالمقدور والمعلوم، والمراد كان للقادر والعالم والمريد تعلّق بهذه المتعلّقات؟

على أنّ الصفة إذا كان لها حكمٌ لا يتغيّر حالها باختلاف موجبها أو مقتضيها، يوضّح ذلك أنّ صحّة الفعل حكم كون القادر قادراً، ثمّ لا فرق بين أن يكون القادر قادراً بقدرةٍ أو قادراً لذاته أو لما هو عليه في ذاته.

وإذا صحّت هذه الجملة ـ وقد تقدّم الكلام على كون القديم تعالى قادراً عالماً ـ وجب الحكم بكونه موجوداً، وهو المقصود من هذا الفصل.

---

١. بياض في الأصل.

فصل في كونه تعالى قديماً

إذا ثبت أنّ صانع العالم قادرٌ عالمٌ حيٌّ موجودٌ، وجب أن يكون قديماً؛ لأنّه لو كـان محـدثاً، لاحتاج إلى محدث، حتّى يؤدّي إلى التسلسل أو الانتهاء إلى محدثٍ قديمٍ، وهو المطلوب...[1]

الّذي خلق جواهر السماء والأرض [وما فيهما من] الأعـراض الّـتي [لا بقـاء لهـا] تحـت مقدور القدر، لا بدّ أن يكون قادراً؛ [لأنّ] من ليس بقادرٍ لا [يصحّ] منه الفعل، ثمّ لا يخلو مـن أن يكون قادراً لأمرٍ يرجع إلى ذاته، أو يكون قادراً لأمرٍ يرجع إلى غـيره، ولـو كـان قـادراً لذاته، لكان حيّاً لذاته، ولو كان حيّاً لذاته، لكان مثلاً للقديم تعالى، على ما سيأتي عليه الكلام في موضعه.

وسيُبطل في باب التوحيد أن يكون للقديم تعالى مثل أو ثانٍ.

فإن قيل: هل يجوز أن يكون حيّاً بحيوة وإن كان قادراً لنفسه؟

قلنا: لا يجوز ذلك؛ لأنّه لّما كان قادراً لذاته، يجب أن يكون قادراً فيمـا لم يـزل، وإذا كـان حيّاً بحيوة، جاز أن يكون حيّاً وجاز أن لا يكون كـذلك، وهـذا يقتـضي أن يكـون المـصحّح واجباً والمصحّح جائزاً، فيصحّ حصول المصحّح مع فقد المصحّح، وهذا نقيض التصحيح.

وليس لأحدٍ أن يقول: أليس كون الجوهر متحيّزاً يرجع إلى ما عليه الذات، وكونـه كائنـاً يرجع إلى العلّة مع استحالة انفكاكهما؟ وذلك [كذلك]؛ لأنّ هذا قلب ما أثبتناه.

---

١. ساقط من الأصل.

ألا ترى أنّ كون الجوهر متحيّزاً يصحّ كونه كائناً، فيكون المصحّح راجعاً إلى ما عليه الذات، والمصحّح راجعاً إلى العلّة؟ ولذلك يصحّ وجود الجوهر عارياً من كلّ كونٍ يصحّ الإشارة إليه وغير كائن في جهةٍ معيّنةٍ؛ لكونه كائناً في غيرها من الجهات، وهذا حقيقة المصحَّح والمصحِّح.

فإن قيل: من أيّ وجهٍ ألزمتم التماثل [للاشتراك] في كونهما حيّين دون كونهما قادرين، والقديم تعالى عندكم يستحقّ كونه قادراً على الوجه الّذي استحقّ كونه حيّاً؟

قلنا: الحيوة كلّها متماثلةٌ، والعلل إذا كانت متماثلة كانت الأوصاف...[1]

ولهذه العلّة عدلوا في إيجاب التماثل من كون القادر قادراً إلى كونه حيّاً.

وإذا بطل أن يكون قادراً لنفسه، لا بدّ أن يكون قادراً لأمرٍ يرجع إلى غيره، وذلك الغير لابدّ أن يكون فاعلاً أو معنىً، ولا يجوز أن يكون محدِث الأجسام قادراً بالفاعل؛ لأنّ ذلك يقتضي أن يلتبس ما يرجع إلى المعنى بما يرجع إلى الفاعل. على أنّ ما يرجع إلى الفاعل لا يصحّ فيه التزايد، كالحدوث أو ما يتبع الحدوث على ما نبيّنه في موضعه. وكون القادر قادراً يصحّ فيه التزايد، مع أنّ ما يرجع إلى الفاعل من الأوصاف من غير توسط معنىً لا يختلف باختلاف الفاعلين، فلو كان كون القادر قادراً يرجع إلى الفاعل، لصحّ من الواحد منّا أن يجعل نفسه أو غيره قادراً. وفي بطلان ذلك دلالة على أنّه لا يكون قادراً إلّا بقدرةٍ، ولا بدّ أن تكون تلك القدرة موجودة؛ لأنّ القدرة المعدومة لا اختصاص لها بذاتٍ دون ذاتٍ، وإذا كانت موجودةً، لا بدّ أن تكون محدَثةً؛ لاستحالة تقدّم العلّة على المعلول، والقدرة لا يصحّ بها فعل الأجسام والألوان وغير ذلك من الأنواع الّتي لا تدخل تحت مقدورِ القدرِ.

فإن قيل: ما الدليل على أنّ القدرة لا يصحّ بها فعل إحداث الأجسام؟

قلنا: الأفعال تنقسم ثلاثة أقسام؛

أحدها: مخترع، والاختراع لا يصحّ إلّا من القديم تعالى.

والثاني: مباشر، وهو ما يفعل بالقدرة ابتداءاً في محلّها، وهو ممّا يختصّ القادر بالقدرة.

والثالث: المتولّد، وهو ما يحصل بحسب غيره، والمتولّد يصحّ وقوعُه منّا ومن القديم تعالى.

والّذي يدلّ...[2]

---

١. ساقط من الأصل.

٢. بياض في الأصل.

فإن قيل: ما الدليل [على أنّ فعل] الاختراع لا يدخل تحت مقدور القدر؟

قلنا: لو كان القادر بالقدرة على الاختراع، لارتفع التفاضل بين القادرين، ويصحّ أن يمنع زيد و كان في المشرق عمرواً عن التصرّف في المغرب، والضعيف الّذي يكون في البيت يمنع القويّ من المشي في السوق، وفساد ذلك ظاهرٌ. ويصحّ من المريض المدْنفِ أن يفعل بقدر قلبه ما أراد من الأفعال في جوارحه على سبيل الاختراع، والمعلوم خلاف ذلك. وأيضاً فإنّ الواحد منّا متى تعذّر عليه حمل الثقيل بإحدى يديه واستعان باليد الأخرى يتأتّى بيديه ما كان يتعذّر عليه بإحدى يديه، فلو صحّ منه الاختراع، لما احتاج إلى الاستعانة باليد الأخرى على ما ذكرت، بل يخترع بما في شماله من القدر مثل ما يفعل بيمينه حتّى يتأتّى ما يتعذّر.

وفي فساد جميع ما ذكرت دليل على أنّا لا نقدر على الاختراع، ولا يصحّ منّا الفعل إلّا باستعمال محلّ القدرة إمّا في الفعل أو سببه.

وأمّا المتولّد على ضربين؛ أحدهما: أن يكون محلّ السّبب والمسبّب واحداً كالنظر والعلم، فما يُبطل أن يفعل الجوهر مباشراً يبطل أن يفعل متولّداً من هذا الوجه. والضرب الثاني: أن يكون محلّ السبب غير محلّ المسبّب كالاعتماد والكون، ولا سبب يُعدّي به الفعل عن محلّ السبب إلّا الاعتماد وأجناس الاعتماد في مقدورنا، ومع ذلك يستحيل فعل الجوهر منّا، فعلم بذلك أنّ جنس الجواهر لا يدخل تحت مقدور القدر.

فإن قيل: ما أنكرتم من أنّ الجوهر يتولّد عن الاعتماد، إلّا أنّه ينتشر ويتفرّق فلذلك لا ترى، ولو اجتمع وائتلف، لرأيناه وعلمناهُ...[1]

وليس لأحدٍ [أن] يقول: لعلّ ما يحصل في الزقّ من الجواهر يخرج من خلله، فلذلك لا يمتلئ الزقّ، وذلك لأنّ ما يحصل من الجواهر في الزقّ لو حصل لما كان ألطف من الهواء، وإذا لم يخرج الهواء من خلل الزقّ، وجب أن لا يخرج منه ما يحصل فيه من الجواهر لو حصل. ألا ترى أنّه لو نُفخ وشدّ رأسه وبقي طول الدهر، لما خرج منه الهواء؟

فإن قيل: ما أنكرتم أن تكون الجواهر في مقدورنا، غير أنّ هاهنا ما يمنع من إيجاده؟

قلنا: المنع يجب أن يكون معقولاً؛ لئلّا يلتبس المقدور بالمستحيل.

فإن قيل: أليس قد ذهب بعض المتكلّمين إلى أنّ الجوهر في مقدورنا؛ وإنّما لا يصحّ وقوعه

---

١. بياض في الأصل.

منّا لمنعٍ، لو زال لصحّ؟

قلنا: المنع يجب أن يكون معقولاً ليصحّ إثباته، فإنّ إثبات ما لا يعقل يؤدّي إلى كلّ جهالة، وقد ذكر في المنع هاهنا فقد العلم أو فقد الآلة أو فقد الحيّز عند من يذهب إلى أنّ الجوّ مملوء من الجواهر بحيث لا خلل فيه، يصحّ وجود جوهر ثَمّ.

والجواب عن هذه الوجوه: أنّ جنس الفعل لا يحتاج فيه إلى العلم أو الآلة، وإنّما يحتاج جنس الفعل إلى كون الفاعل قادراً لا غير، وذلك لأنّ العلم إنّما يحتاج إليه في أحكام الفعل وإتقانه، وكذلك الآلة المخصوصة كالقلم في الكتابة، إنّما يفتقر إليها في وقوع الفعل على وجهٍ دون وجهٍ.

وإذا ثبت ذلك وقد علمنا أنّ الجوهر جنس الفعل، وجب القضاء بأنّ كون القادر قادراً يكفي في إحداث الجواهر. يوضّح ذلك أنّ الجوهر لا يصحّ وقوعه إلّا جوهراً، وهذه علامة جنس الفعل؛ إذ لم يكن جنس الفعل يصحّ أن يوجد تارةً ويكون جوهراً، ويوجد أخرى ولا يكون جوهراً...[١]

لأنّ القدرة ما يصحّ بها الفعل، فضدّها ينبغي أن لا يصحّ به [فعل]؛ ليصحّ أن يكون ضدّاً للقدرة، وما يستحيل به الفعل كيف يصحّ وقوع الجوهر؟ وإن كانت تلك القدرة المقدورة متماثلة لقدرنا، لوجب أن يصحّ وقوع الجوهر بما فينا من القدرة؛ لأنّ حقيقة المثلين ما يَسُدُّ أحدهما مَسَدَّ صاحبه فيما يرجع إلى ذاتهما.

على أنّ القدرة كلّها مختلفة على ما نذكره في موضعه إن شاء الله.

وإن كانت تلك القدرة مخالفةً لقدرنا، فلا يكون مخالفتها للقدرة المعلومة أكثر من مخالفة هذه القدرة بعضها لبعضٍ، وإذا استحال وقوع الجواهر بالقدرة الموجودة فينا مع حصول المخالفة، استحال وقوعه بما كان مخالفاً لها.

فأمّا امتلاء العالم فليس بمانعٍ من إحداث الجوهر لو كان في مقدورنا؛ لأنّه قد ثبت أنّ في العالم خلأً، ولو كان العالم مَلأً، لما صحّ التصرّف من العقلاء؛ لأنّ الجهات إذا كانت مملوءة من الجواهر، لم يمكن أن ينتقل جوهرٌ إلى جهة إلّا إذا كانت تلك الجهة خالية، ولا تكون خالية إلّا بعد أن ينتقل ما فيها من الجواهر، وهذا يقتضي أن لا ينتقل أحدنا إلى مكان غيره إلّا إذا

---

١. ساقط من الأصل.

انتقل ذلك الغير إلى مكانه، فيكون انتقال كلّ واحدٍ منهما موقوفاً على انتقالِ الآخر، وذلك يوجب استحالة انتقالهما. يوضّح ذلك أنّا لو فرضنا كوزين مملوءين ماءاً، وقصدنا أن نقلب ماء كلّ واحد منهما إلى الآخر، فلا يصحّ ذلك ولا يتصوّر إلّا إذا كان هاهنا ثالثٌ فارغ، وهذا ممّا لا يمكن دفعُهُ ولا يصحّ جحدُهُ. وهذا معنى قولنا: لو كان العالم ملأ، لتعذّر علينا التصرّف، وفي صحّة تصرّفنا في العالم كيف نشاء دليل على أنّ في العالم خلأ...[1]

إنّما يمنع وجودَ مثله بحيث هو لكونه متحيّزاً لا لكونه لطيفاً أو كثيفاً؟

ألا ترى أنّ أحدنا لو أخذ جراباً وملأه تراباً أو غيره من الأجسام الكثيفة، لما صحّ أن يَثنيَه ويَعْطِفَهُ ويُلصق أعلاه بأسفله؟ كذلك لو ملأه هو، ألا يصحّ ذلك فيه؛ لأنّه لو نفخ حتّى امتلأ وشدّ رأسه، ثمّ رام أن يلصق أعلاه بأسفله، لا نخرق. فبان بهذه القضيّة أنّ الجوهر يشغل جهته لتحيّزه لا غير، ولا يصحّ على جنس الجواهر التداخل لطيفاً كان أو كثيفاً. وإذا اشتركت الأجسام في التحيّز، وجب اشتراكها في أحكام التحيّز.

وإذا ثبت أنّ القدرة لا يصحّ بها إحداث الجواهر، وجب أن يكون فاعل الأجسام قادراً لذاته، ومَن كان قادراً لذاته يجب أن يكون حيّاً لذاته؛ لئلّا يؤدّي إلى جواز المصحّح مع وجوب المصحّح، ومَن كان قادراً حيّاً لذاته يجب أن يكون قديماً؛ لأنّه لو كان محدَثاً، لما كانت هذه الأوصاف راجعة إلى ذاته؛ لأنّ صفة الذات لا سبيل للتحدّد إليها على ما بيّن في موضعه.

وإذا كان محدِث الأجسام قادراً عالماً حيّاً موجوداً لذاته أو لما هو عليه في ذاته، وثبت أنّه قديم، وجب أن يكون واحداً لا ثاني له في القِدَم، وبيان ذلك يأتي في بيان التوحيد إن شاء الله.

---

١. بياض في الأصل.

فصل في كونه تعالى حيّاً[1]

اعلم أنّ الطريق إلى إثبات كون الحيّ حيّاً صحّة كونه قادراً عالماً؛ لأنّا نجد التفرقة بين كلّ ذاتين يصحّ أن يكون أحدهما قادراً عالماً، ويستحيل أن يكون الثاني كذلك وهو على ما هو عليه، وهذه التفرقة معلومة بالاضطرار...[2]

فأثبتنا التفرقة بقضية العقل والتسمية من اللغة.

فإن قيل: ما أنكرتم أنّ هذه التفرقة راجعة إلى [هاتين] الصفتين]؟

قلنا: قد بيّنا إثبات كون الحيّ حيّاً على صحّة كونه عالماً قادراً، والصحّة غير الثبوت؛[3] على أنّ التفرقة بين من صحّ أن يكون منه الفعل وبين من تعذّد عليه، مفارقة للتفرقة بين من صحّ أن يكون على صحّة لأجلها يصحّ منه الفعل، وبين من لا يصحّ أن يصير قادراً عالماً وهو على ما هو عليه، فتكون إحدى التفرقتين راجعة إلى ثبوت الوصفين، والثانية راجعة إلى صحّة كونه بهذين الوصفين.

وإذا ثبت ذلك وثبت كون القديم تعالى قادراً عالماً، وجب القضاء بكونه تعالى حيّاً؛ لأنّ الاشتراك في المصحّح يقتضي الاشتراك في المصحَّح.

---

١. في هامش الأصل: فإن قيل: ما الدليل على أنّه تعالى حي؟قلنا: لأنّه قادر عالم، والقادر العالم لا يكون إلّا حيّاً.

٢. ساقط من الأصل.

٣. في هامش الأصل: لأنّا نقول: الحيّ من يصحّ أن يكون قادراً عالماً، ولم نقل: الحيّ هو القادر العالم.

فإن قيل: ما أنكرتم أنّ المصحّح لكون القادر قادراً صحّة البنية مع التركيب المخصوص؟

قلنا: كون القادر قادراً صفة راجعة إلى الجُمَل وجب أن يكون المصحّح لها صفة أيضاً إلى الجمل؛ لأنّ من شرط المصحِّح والمصحَّح أن يكون الموصوف بهما واحداً، والبنية والتأليف والتركيب كلّ ذلك يرجع إلى الأجزاء، وما يرجع إلى الأجزاء لا يصحّ أن يكون مصحّحاً لما يرجع إلى الجُمَل ولا مقتضياً له.

وأمّا الصحة فإن كان المراد به صحّة أن يصير قادراً عالماً، فهو حكم كون الحيّ حيّاً، وهو أيضاً يرجع إلى الجُمَل؛ لأنّ الحيّ من لا يستحيل أن يكون قادراً عالماً، وقد تقدّم أنّ الحكم إذا كان راجعاً إلى الجُمَل، وجب أن يكون مقتضىً عن صفة راجعة إلى الجمل...[1]

أيضاً وهنا يقتضي أن يحتاج كون الحيّ حيّاً إلى مصحّح.

قلنا: كون الحيّ حيّاً لا يحتاج إلى مصحّح؛ لأنّ الحيّ إذا كان حيّاً لذاته، وكان كونه حيّاً مقصوراً على كون الذات وإن كان حيّاً لما هو عليه في ذاته، كان أيضاً مقصوراً على كون الذات على تلك الصفة عند الشرط أو ما يجري مجراه، فلا يحتاج إلى وصف آخر ليكون مصحّحاً له.

وإن كان حيّاً بحيوةٍ يكفيه حلول الحيوة؛ لأنّ صفات العلل مقصورة على وجود العلّة، إلّا أنّ الحيوة لا يصحّ حلولها إلّا في بنية مخصوصةٍ، ومن شرط تلك البنية أن يكون فيها قدرٌ من الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة على طريق الاعتدال، ويكون للروح فيها مخارق.

فإذا اختلّ بعض هذه الشرائط، فلا يصحّ حلول الحيوة فيها، وجميع هذه الأمور من شرائط حلول الحيوة، وليس كلّ تفرقة تقتضي حالاً أو وصفاً أو مصحّحاً أو مقتضياً، ثمّ هذه الشرائط كلّها راجعة إلى الأجزاء، وما يرجع إلى الأجزاء لا يكون مصحّحاً لما يرجع إلى الجُمَل ولا مقتضياً له. على أنّ الأجزاء [إنّما] تصير جملة لحلول الحيوة، وقبل حلول الحيوة لا يكون جملة؛ لأنّ الحيوة هي الّتي تُصيّر الأجزاء جملة، فقد استبان بهذه الجملة أنّ كون الحيّ حيّاً لا يحتاج إلى مصحّح.

فإن قيل: أليس العلم يحلّ القلب، ومع ذلك يوجب الصفة للجملة؟ فكيف ادّعيتم أنّ ما يرجع إلى الأجزاء لا يوجب ما يرجع إلى الجُمَل؟

---

١. بياض في الأصل.

قلنا: الكلام في العلّة غير الكلام في المقتضي والمصحّح؛ لأنّ العلّة ما يوجب الصفة لغيره بشرط الوجود، وليس كذلك المصحّح؛ لأنّ المصحِّح والمصحَّح يجب أن يكون الموصوف بهما واحداً، وكذلك المقتضي...[1]

في هذين الوصفين إلى المصحّح [أليس حاجة الأوصاف إلى العلل أولى] من حاجتها إلى المصحّح؟

قلنا: ليس الأمر كذلك؛ لأنّ حاجة الوصف إلى المصحّح آكدُ من حاجتها إلى العلّة، فإنّ الوصف المُعلّل قد وُجِدَ مثله مستغنياً عن العلّة، ولا يستغني عن المصحّح.

وأيضاً فإنّا لا نعلم القادر العالم إلّا إذا علمناه حيّاً، وقد نعلم القادر العالم وإن لم نعلم القدرة والعلم، وأيضاً فإنّ نُفاة الأعراض لا يطلبون العلل لهذه الأوصاف ولا يعلمونها، ولا يعلمون القادر العالم إلّا إذا علموه حيّاً، فبانَ أنّ حاجة هذه الأوصاف إلى المصحّح أمسّ من حاجتها إلى العلل، وقد أثبت الله سبحانه وتعالى في القرآن كونه حيّاً في غير موضعٍ بقوله تعالى: ﴿هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوم﴾[2] و﴿هُوَ الْحَيُّ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾[3]

---

١. بياض في الأصل.
٢. البقرة/٢٥٥.
٣. غافر/٦٥.

فصل في كونه تعالى سميعاً بصيراً مدركاً لجميع المدركات[1]

اعلم أنّ في هذا الفصل وجوهاً؛ منها: أنّ السميع البصير هو الحيّ الّذي لا آفة به، وليس كونه سميعاً بصيراً صفة زائدة على كونه حيّاً لا آفة به. ومنها: أنّ كون المدرِك مدركاً صفة زائدة على كونه عالماً وحيّاً. ومنها: أنّ هذا الوصف لا يرجع إلى المعنى بل هو مقتضى عن كونه حيّاً. ومنها: أنّ وجود المدرَك شرط في صحّة الإدراك شاهداً أو غائباً، وارتفاع الموانع شرط فيمن كان حيّاً بحيوة.

وأمّا الّذي يدلّ على الأصل الأوّل هو أنّ كون أحدنا سميعاً بصيراً عبارة عن كونه حيّاً...[2]

[كذ]لك صحّ أن يعلمه سميعاً بصيراً من لا يعلمه حيّاً لا آفة به، أو يعلمه حيّاً لا آفة به من لا يعلمه سميعاً بصيراً، وهذا هو الفرق بين كلّ وصفين.

فإن قيل: أليس كون الجوهر متحيّزاً عندكم صفة زائدة على الوجود، ومع ذلك لا يصحّ انفكاكهما؟

قلنا: كون الجوهر متحيّزاً مشروط بالوجود، فلذلك يستحيل أن يكون متحيّزاً إلّا إذا كان موجوداً، والوجود قد حصل للقديم تعالى وللأعراض مع استحالة التحيّز عليهما، فقد انفصل التحيّز عن الوجود من وجهٍ، والحيّ الّذي لا آفة به لا ينفكّ عن كونه سميعاً بصيراً.

---

١. في هامش الأصل: فإن قيل: ما الدليل على أنّه تعالى سميعٌ بصيرٌ؟ قلنا: قد ثبت أنّه حيٌّ لا آفة به، وكلّ حيّ لا آفة به يكون سميعاً بصيراً.

٢. بياض في الأصل.

وإذا ثبت ذلك وكان القديم تعالى موصوفاً بكونه حيّاً متعالياً عن الآفات لم يزل ولا يـزال، وجب القضاء بكونه سميعاً بصيراً، وإذا وجدت المسموعات والمبصرات، وجب أن يكون سامعاً مبصراً، وهو المراد بكونه مدركاً؛ لأنّ كون الحيّ حيّاً يقتضي كونه مدركاً عنـد وجـود المـدرك وارتفاع الموانع، وقد التبس كون المدرِك مدركاً لكونه عالماً على بعض المتكلّمين وبكونـه حيّـاً على بعضٍ آخر، ونحن نذكر الفصل بين كونه مدركاً وبين هذين الوصفين على وجـهٍ لا يبقـى للالتباس وجهٌ.

أمّا الّذي يدلّ على أنّ كون المدرِك مدركاً صفة زائدة على كونه عالماً فهو أنّ الواحـد منّـا يدرك ما لا يعلم ويعلم ما لا يدرك، وهذا غاية ما تنفعل به الأوصاف.

وأيضاً فإنّ الواحد منّا إذا شاهد المدركات من الأجسام والأصوات ثمّ عدمها يجد...[1] النائم يدرك الألم وقرص البراغيث وغير ذلك وإن لم يكن عالماً به، ولذلك يتنغّص عليه النوم، وربّما يكون سبباً لانتباهه.

وأيضاً فإنّ العلم يتعلّق بالمعلوم والموجود، والمعدوم لا يصحّ إدراكه.

وأيضاً فإنّ الواحد منّا يجد التفرقة بين أن يدرك الألم في نفسـه وبـين أن يعلمـه في نفـس غيره، ولا وجه لذلك، إلّا أنّه يدرك ما في نفسه من الألم ويعلم ما في نفس غيره. وليس لأحـدٍ أن يقول: لعلّ هذه التفرقة راجعة إلى كيفيّة حصول العلم؛ لأنّ المتألّم يعلم ضرورة وجـود الألم ولا يعلم كون غيره متألّماً إلّا بدليلٍ.

والجواب عن ذلك: أنّ الإنسان لا يجد من نفسه كونه عالماً ويجد كونه مدرِكاً، وهذا كافٍ في الفرق بين هذين الوصفين، وإنّما يجد العاقل كونه معتقداً، فإن كان ساكن النفس إلى ما بيّنا ولـه الاعتقاد، كان الاعتقاد علماً، على أنّ اختلاف طرق العلم ليس ممّا يوجب الصفة للعاقـل. والفـرق بين العلم الضروريّ والاستدلاليّ أنّ الاستدلاليّ يمكن دفعه بشكّ أو شبهة، والضروريّ لا يصحّ ذلك فيه، والفرق بين كونه حيّاً وبين كونه مدركاً أنّ الحيّ لا يجد من نفسه كونه حيّاً ويجد كونه مدركاً، والفرق بين ما يجد الإنسان نفسه عليه وبين ما لا يجد بيّنٌ واضحٌ لا يخفى على متأمّل.

وأيضاً فإنّ كون المدرك مدركاً يتعلّق بغيره، وكونه حيّاً لا متعلّق له...[2]

على كونه حيّاً وعالماً. ولا يلتبس هذا الوصف بصفة أُخرى من كونه قادراً مريداً كارهاً مشتهياً

---

١. بياض في الأصل.
٢. ساقط من الأصل.

نافراً ظانّاً ناظراً، وإنّما يشتبه بكونه عالماً؛ لأنّ الإدراك طريق إلى العلم بالمشاهدات وبكونه حيّاً؛ لأنّه مقتضى عنه. وأمّا الّذي يدلّ على أنّ هذه الصفة ليست راجعة إلى المعنى فهو أنّ طريق إثبات المعاني غير ثابتٍ في هذه الصفة؛ لأنّ كون المدرك مدركاً مهما صحّ وجب، وإذا لم يجب استحال، وهذه علامة المقتضي من الأوصاف دون الموجَب. على أنّ الوصف المعنويّ يتجدّد على الموصوف مع استمرار حاله وشرطه، كما تقدّم في باب إثبات الأعراض، وليس كذلك حال المدرك، لأنّ ما معه يكون مدركاً لا يصحّ أن يكون معه غير مدركٍ، على ما نذكر بعدُ.

فإن قيل: لم قلتم: إنّ حال المدرك يتجدّد على سبيل الوجوب؟

قلنا: وجوب كون المدرك مدركاً مبنيٌّ على ثلاثة أشياء؛

أوّلها: أن يكون حيّاً مع سلامة الحواسّ. والثاني: وجود المدرَك على الوصف الذي يدرك عليه. والثالث: ارتفاع ما يمنع من الرؤية. فإذا حصلت هذه الشرائط وجبت الرؤية، وإذا اختلّ بعضها استحالت الرؤية؛ إذ لو كانت الرؤية جائزة مع ما ذكرناه من الشرائط، لما امتنع أن يكون عند أحدنا أجسام كثيفة كالجبال، وأنهار كبيرة كدجلة والفرات، وأصوات عالية مثل الرُعُود، وهو مع صحّة سمعه وبصره لا يسمع شيئاً من تلك الأصوات، ولا يبصر شيئاً من تلك الأجسام، ومَن جوّزَ ذلك لا يعد...[1]

ثمّ لا ترون الهواء ولا الملائكة ولا الجنّ.

قلنا: الهواء وأجسام الملائكة والجنّ لطيفة، واللطافة عندنا إحدى الموانع من الرؤية. ولذلك الواحد منّا يجوز أن يكون عنده بعض الملائكة أو بعض الجنّ وهو لا يراهم، ونحن ما ألزمنا الخصم أكثر من ذلك، وهو أن يكون عنده أجسام كثيفة وهو لا يراهم، وهذا يقتضي أن يتعذّر عليه التصرّف في الذهاب والمجيء خوفاً من أن يعبُرَ[2] بجسمٍ أو يعثر به ذاته وهو لا يراها لفقد الرؤية، ويكون حال البصير في التصرّف حال الأعمى في الطرقات، حتّى لا يمشي أحدٌ إلّا بقائد كالأعمى، أو كالّذي يعبُرُ زُقاقاً مُظلماً في ليلة ظَلماء.

على أنّ حال القائد لا يزيد على حال المقود، فيكون الأعمى قائداً للأعمى، ومن ارتكب ذلك لا يُؤْبَهُ بأمثاله، ولمن ذهب إلى أنّ الإدراك معنىً اسولة على هذا الموضع، وسنقف عليها في باب نفي الرؤية إن شاء الله تعالى.

---

١. بياض في الأصل.

٢. لعلّه «يعثر»، وبه يستقيم المعنى.

وإذا ثبت أنّ الحيّ يجب أن يصير مدركاً عند وجود المدرك، وارتفاع الموانع من غير أن يتجدّد له معنىً يوجب ذلك، وجب القضاء بأنّ كونه حيّاً يقتضي كونه مدرِكاً بشرط وجود المدرك وارتفاع الموانع.

ثمّ اعلم أنّ وجود المدرك شرط عامٌّ في صحّة الإدراك، سواءاً كان المدرك قديماً أو محدثاً، وارتفاع الموانع شرط فيمن كان رائياً بحاسّة.

فأمّا القديم تعالى فإنّه لا يحتاج في إدراك المدركات إلى ارتفاع الموانع؛ لاستغنائه في هذه الصفة عن الحواسّ وصحّتها...[1]

الموجود غير صحيح كما أنّ إدراك المعدوم غير ممكن. ثمّ من كان قادراً بقدرةٍ يحتاج في إحداث الفعل إلى آلةٍ مخصوصةٍ، كما أنّه يحتاج إلى القدرة، والقديم تعالى يستغني في إحداث الأفعال عن كلّ آلةٍ، كما أنّه استغنى عن القدرة، والأصل في ذلك أنّ من يحتاج إلى القدرة في إحداث الأفعال يحتاج إلى الآلة، ومن يستغني عن القدرة يستغني عن الآلة.

فإن قيل: إذا اختلف حكم الشرط في الشاهد والغائب، فما المانع من اختلاف المقتضي والمقتضَى؟

قلنا: حكم المقتضي والمقتضَى يجري مجرى حكم العلّة مع المعلول، فكما استحال وجود العلّة إلّا مع ثبوت المعلول، استحال ثبوت المقتضى عند حصول الشرط إلّا مع وجوب المقتضى. وإذا صحّ أنّ كون الحيّ حيّاً يقتضي كونه مدركاً عند وجود المدرك، وثبت أنّ القديم تعالى حيّ وقد حصل المدرك، وجب القضاء بكونه مدركاً؛ لئلّا [ينقض] تأثير الاقتضاء.

فأمّا ارتفاع الموانع وصحّة الحواسّ، وإن لا يكون بين الرائي والمرئيّ ساترٌ أوما يجري مجرى الساتر، فإنّ كلّ ذلك شرطٌ فيمن يرى بحاسّةٍ كما تقدّم.

ولا يمتنع أن يختلف حال الشرط كما تقدّم في كون القادر قادراً مع صحّة الفعل؛ لأنّ من الشرائط ما يجب اطّراده في الشاهد والغائب على حسب الدليل، ومنها ما يخصّ الشاهد كما تقدّم.

فإن قيل: لو كان القديم تعالى مدرِكاً، لكان شامّاً ذائقاً آلماً ملتذّاً، وإذا استحال أن تكون هذه الأوصاف عليه، [استحال أن يكون مدرِكاً].

قلنا: ليس الشامّ والذائق هو المدرك للمشموم والمذوق، وإنّما هو المقرِّب بالمشموم والمذوق

---

١. ساقط من الأصل.

إلى حاسّة شمّه وذوقه، ولذلك صحّ أن يقول أحدنا: شممت الشيء وذقتُهُ فما وجدتُ له طعماً ولا رائحةً، فلو كان الشامّ الذائق مدركاً لهما، لكان هذا الكلام متناقضاً.

ونظير الشمّ والذوق النظر؛ لأنّ النظر غير الرؤية؛ لقولهم: نظرتُ إلى الهلال فلم أرَهُ.

فأمّا كون المدرك آلماً وملتذاً فإنّه لا يرجع إلى مجرّد الإدراك؛ لأنّ المتألّم مَن أدرك ما يكون نافراً عنه، والملتذّ مَن يُدرِكُ ما يكون مشتهياً له، ولذلك صحّ أن يكون أحدنا يلتذّ بما يتألّم به غيره، ألا ترى أنّ الجرب يلتذّ بالحكّ ويتألّم به الصحيح والسالم؟

وإذا ثبت ذلك، والقديم تعالى يستحيل عليه الشهوة والنفار، وجب القضاء بكونه متعالياً عن التألّم والالتذاذ والتقريب والتبعيد، والقديم تعالى لمّا كان طريق إثباته الاستدلال، فما ثبت بالدليل وجب إثباته، وما اقتضى الدليل نفيَهُ وجب نفيُهُ، وهذا انتهاء الكلام في هذه الصفة.

أصل في نفي المائيّة عنه تعالى

اعلم أنّ...[1] القديم تعالى وأوصافه أفعاله، فما يدلّ عليه الفعل بنفسه أو بواسطة يجب إثباته، وما لا يدلّ عليه الفعل لا بنفسه ولا بواسطة يجب نفيه؛ لأنّ إثبات ما لا دليل عليه يؤدّي إلى كلّ جهالةٍ.

فإن قيل: ما معنى قولكم: يدلّ عليه الفعل بنفسه أو بواسطة؟

قلنا: صحّة الفعل يدلّ على كون فاعله قادراً، وأحكام الفعل يدلّ على كون محدثه عالماً، ثمّ كونه قادراً عالماً يدلّ على كونه موجوداً من جهة التعلّق على ما تقدّم شرحه، ومن جهة التصحيح على كونه حيّاً على ما مضى ذكره. هذا قول من تقدّمنا من العلماء.

والصحيح أنّ صحّة الفعل بنفسها يدلّ على كون مَن وقع منه قادراً، وبواسطة الأحكام على كونه عالماً، ولمكان التعلّق على كونه موجوداً، ومن جهة التصحيح على كونه حيّاً، وبوجوب هذه الأوصاف على صفةٍ ذاتيّةٍ. فعلى هذه القضيّة صحّة الفعل يدلّ على هذه الأوصاف إمّا بنفسه أو بواسطة على ما تقدّم، وكونه حيّاً يقتضي كونه مدركاً عند وجود المدرَك على ما شرَحْتُ لك، وكونه آمراً وناهياً يدلّ على كونه مريداً وكارهاً على ما سيأتي عليه الكلام، وليس في أفعاله تعالى ما يدلّ على ما يذهب إليه أصحاب...[2] فوجب نفيه.

---

١. ساقط من الأصل.

٢. ساقط من الأصل.

على أنّ مَن لا يصحّ وصفه بالكيفيّة والكميّة لا يصحّ وصفه بالمائيّة. وإذا استحال وصف القديم بهذين الحكمين استحال وصفه بالمائيّة. وممّا يدلّ على انتفاء المائيّة عنه تعالى أنّه لا يجوز إثبات صفةٍ لا حكم لها. فإنّ الأحكام هي الدالّة على الأوصاف. ولا صفة إذا لم يكن لها حكمٌ معقولٌ لا يكون بين ثبوتها وانتفائها فرق. وإذا ثبت ذلك ونحن لا نعقل للمائيّة حكماً وجب نفيها.

فإن قيل: ألستم تثبتون أوصافاً للقديم تعالى لا حكم لها؟

منها ما هو عليه في ذاته...[1]

ومنها: كونه تعالى مدركاً كونه كارهاً؟

قلنا: ما أخبرتم من أوصاف القديم تعالى. فإنّه بكونه علمه مباين سائر المعلومات. وإليه يُسنَدُ المخالفةُ. ولأجله وجب كونه تعالى قادراً عالماً حيّاً موجوداً. ولو كان له مثل ـ تعالى الله عن ذلك ـ لكانت المماثلة بينهما راجعة إلى تلك الصفة.

وأمّا كونه تعالى مدركاً فقد قيل: إنّ كونه تعالى عيناً لايثبت إلّا معه. كما أنّ الحاجة فينا لا يثبت إلّا مع الإدراك. على أنّ كونه مدركاً من حيث كان مقتضىً عن كونه حيّاً كان كالجزء منها ويجري مجراها.

فأمّا حكم كونه كارهاً فقد قيل: هو أن يُصَيِّرَ فعل الغير معصية به. فهذه أحكام هذه الصفات. وكيف يجوز إثبات صفةٍ لا تقتضي صفة أخرى ولا حكماً ولا فائدةً؟

فإن قيل: أليس قد أجمعتِ الأمّة على أنّ الله تعالى أعلم بنفسه منّا. فلولا أنّ له صفة لا يعلمها غيره. لما كان أعلم بنفسه منّا؟

قلنا: من أثبت المائيّة فقد اعتقد كون القديم تعالى عليها، ووَصَفَه بها وسمّاها المائيّة. وكيف مع ذلك يجوز له أن يقول: لا يُعلم هذا الوصف غير القديم تعالى؟

ثمّ كما أجمعت الأمّة على ما ذكره في السؤال فقد أجمعت على أنّ الأنبياء عليهم السلام أعلم بالله من الأمم. فوجب أن يكون لله تعالى مائيّة أخرى لا يعلم القديم تعالى عليها غير الأنبياء. وهذا لا يقوله أحدٌ.

ومعنى قولنا: الله أعلم بنفسه منّا. أنّه تعالى أعلم بتفاصيل مقدوراته ومعلوماته ومدركاته على وجهٍ لا يطّلع عليه غير الله تعالى وحده.

---

١. بياض في الأصل.

فصل في كيفيّة استحقاقه تعالى قادراً، عالماً، حيّاً، موجوداً

إذا ثبت اختصاص القديم تعالى بهذا الأوصاف، فلا تخلو هذه الأوصاف من أن تكون متجدّدة له أو غير متجدّدةٍ.

والأوّل غير صحيحٍ؛ لأنّ ما يتجدّد [من الأوصاف] على ضربين؛ أحدهما: يتجدّد على سبيل الوجوب، والثاني: يتجدّد على سبيل الجواز، وكِلا الأمرين غير جائزٍ في أوصاف القديم سبحانه وتعالى؛ لأنّ ما يتجدّد من الأوصاف على طريق الوجوب، فلا بدّ له من مقتضٍ ثابتٍ وشرط معلوم، كما تقول في تحيّز الجوهر وهيئة السواد وغير ذلك من أوصاف الأجناس، وهذا لا يُتَصَوَّرُ في أوصاف القديم تعالى؛ لأنّ ذلك يقتضي أوّلاً أن لا يكون على هذه الأوصاف فيما لم يزل. على أنّ ما يقتضي هذه الأوصاف للقديم تعالى ما هو عليه في ذاته، ولا شرط تقف وجوب هذه الأوصاف عليه إلّا كونه موجوداً، وقد تقدّم الكلام على كونه قديماً، وذلك يقتضي وجوبَ كونه تعالى على هذه الأوصاف فيما لم يزل، وهذا يقتضي استحالة تجدّد هذه الأوصاف.

فإن قيل: أين أنتم من أصحاب الصفات، فأنّهم ينكرون تجدّد هذه الأوصاف، وإن كانت عندهم موجبةً عن المعاني القديمة، غير مقتضاةٍ عن صفةٍ أخرى، وليست مشروطة؟

قلنا: المبتغي من هذا الموضع أن نبيِّنَ استحالةَ تجدّد هذه الأوصاف على كلّ حال، ثمّ نرجع إلى كيفيّة استحقاقه تعالى لهذه الأوصاف، ونبطل المعاني القديمة بعد ذلك.

فأمّا الّذي يدلّ على أنّ هذه الصفات غير متجدّدة للقديم تَجَدُّدَ الجواز، فهو أنّ كلّ ما

يتجدّد من الأوصاف على سبيل الجواز فلا بدّ له من مؤثّر، ثمّ المؤثّر في الصفة الجائزة لا بدّ أن يكون فاعلاً أو معنىً، كما تقدّم في باب إثبات الأعراض. ولا يصحّ أن يقال: إنّ أوصاف القديم تعالى لو كانت جائزةً لكانت راجعة إلى الفاعل؛ لأنّ من شأن القدرة على الصفة من غير توسّطِ معنىً أن يكون قدرةً على إيجاد الموصوف. وهذا المعنى لا يُتَصَوَّرُ في أوصاف القديم تعالى.

على أنّ هذه الأوصاف لو كانت راجعة إلى الفاعل، لما كانت راجعة إلّا إلى [القديم] تعالى، وكيف يصحّ وصف القديم تعالى وتحصيل هذه الأوصاف وهو غير موصوفٍ بها؟ ولا يجوز أن يكون القديم تعالى قادراً بقدرةٍ؛ لأنّ تلك القدرة لا بدّ أن تكون موجودة أو معدومة. ولا يصحّ أن تكون معدومة؛ لأنّ المعدوم لا اختصاص له بذاتٍ دون ذاتٍ. وكذلك لا يجوز أن يكون عالماً بعلمٍ معدومٍ لمثل ما ذكرناه من فقد الاختصاص. ولا يجوز أن يكون حيّاً بحيوة معدومةٍ؛ لما تقدّم في القدرة والعلم. على أنّ مِن حكم الحيوة أن تُصيِّر الأجزاء جملة حتّى يصحّ عليها أوصاف الجُمَل، ويصحّ عليها الإدراك. وهذا لا يصحّ إلّا بعد حلولها في المحلّ. ولا يصحّ الحلول إلّا عند الوجود. وذلك يُبطل أن يكون حيّاً بحيوةٍ معدومةٍ. ولا يجوز أن يقال: إنّه قادرٌ عالمٌ حيٌّ لمعانٍ لا يوصف بالعدم والوجود، على ما ذهب إليه الكُلّابيّة؛[1] لأنّ ما لا يوصف بالعدم والوجود من الذوات لا يكون معقولاً. وما لا يُعقل لا يصحّ تعليل الأوصاف به. ولا يجوز أن يكون القديم تعالى قادراً عالماً حيّاً لمعانٍ موجودةٍ هي القدرة والعلم والحيوة؛ لأنّ كلّ موجود لا بدّ أن يكون قديماً أو محدثاً. وسَنُبيِّنُ الكلام في إبطال المعاني القديمة بعون الله تعالى.

ولا يجوز أن يكون قادراً بقدرةٍ محدَثةٍ؛ لأنّه لا فاعل لتلك القدرة غير القديم تعالى. وهو إن كان قادراً قبل إحداث تلك القدرة كان مستغنياً عنها. وإن لم يكن قادراً قبل إحداثه إيّاها. فلا يصحّ إحداث القدرة وغير القدرة منه؛ لأنّ من لا يكون قادراً لا يصحّ منه الفعل؛ إذ لو كان قادراً بقدرةٍ هو يُحدِثها ولم يكن قادراً قبلها، لكان كونه قادراً موقوفاً على وجود تلك القدرة، وحدوثُ تلك القدرة كان موقوفاً على كونه قادراً. فيتعلّق كلّ واحدٍ من الأمرين بصاحبه واستحال الجميع. وفساد ذلك ظاهرٌ. ولا يجوز أن يكون عالماً بعلم محدَثٍ؛ لأنّه إن كان عالماً قبل إحداث العلم كان مستغنياً عنه.

---

١. و هم أتباع أبي عبد الله بن كلاب. لاحظ: *مذاهب الإسلاميّين*: ١٦٥/١.

وإن لم يكن عالماً قبل ذلك فلا يصحّ منه [فعل] العلم؛ لأنّ إحداث العلم لا يصحّ إلّا ممّن كان عالماً.

يدلّ على ذلك أنّ العلم إنّما يكون علماً لوقوعه على وجهٍ؛ لأنّ العلم هو الاعتقاد الواقع على وجهٍ مخصوصٍ، وليس كلّ اعتقاد علماً، وإنّما يقع الاعتقاد علماً لأحد أربعة أوجهٍ:

أحدها: أن يكون الفاعل له عالماً بالمعتَقَد إمّا على جملة أو تفصيلٍ، فأمّا التفصيل فهو مثل ما يفعله الله تعالى فينا من العلوم الضروريّة من كمال العقل وغيره. وأمّا الجمل فهو أن يكون الواحد منّا يعلم الأشياء، من وجوب ردّ الوديعة، وشُكر المنعم، وقبح الظلم والعبث والجهل، ثمّ عَلِمَ واحداً من ذلك الجنس إمّا من الواجبات أو القبائح على التعيين، اعتقد وجوبَه أو قبحَه موافقاً لِعِلمِ الجُمَل، فيكون هذا الاعتقاد علماً؛ لكون فاعله عالماً بجنس ذلك المعلوم.

والوجه الثاني: أن يكون متولّداً عن النظر، والنظر لا يولّدُ العلم إلّا إذا كان الناظر عالماً بالدليل على الوجه الّذي يدلّ.

والوجه الثالث: أن يعتقد الإنسان عند تذكّر النظر، فيكون هذا الاعتقاد علماً.

والرابع: أن يعتقد العاقل عند تذكّر كونه عالماً بالمعتقَدِ. فهذه الوجوه الّتي يقع الاعتقاد عليها علماً، وكلّ ذلك يقتضي أن لا يقع العلم إلّا ممّن كان عالماً، ولو كان القديم تعالى عالماً بعلمٍ محدَثٍ، لما كان عالماً إلّا بعد حصول ذلك العلم، ولا يصحّ حصول ذلك العلم إلّا بعد كونه عالماً، فيتعلّق كلّ واحد من الأمرين بصاحبه، ويستحيل الجميع.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يعلم القديم تعالى بعض المعلومات لأمرٍ يرجع إلى ذاته أو بعلمٍ قديمٍ، ويعلم الباقي بعلمٍ محدَثٍ؟

قلنا: لا يجوز أن يكون القديم تعالى عالماً بعلم قديمٍ على ما نذكره بعد، كما لا يجوز أن يكون عالماً بعلم محدَثٍ، فلم يبق إلّا أنّه عالمٌ لأمرٍ يرجع إلى ذاته.

ثمّ لا يجوز أن يَعلَم بعض المعلومات دون بعضٍ؛ لأنّ تعلّقه بالمعلومات تَعَلُّقُ العالمين دون تَعَلُّقِ المعلوم، وتعلّق الصفة يخالف تعلّق العلّة. والفرق بينهما أنّ تعلّق الصفة عامٌّ شائعٌ في كلّ ما يصحّ أن يَتعلّق به تلك الصّفة؛ وتعلّق العلم خاصٌّ مقصورٌ على معلومٍ واحدٍ إذا كان على طريق التفصيل، يوضّح ذلك أنّ كون الحيّ حيّاً يصحّح كونه عالماً بكلّ ما يصحّ أن يكون معلوماً، فعلى هذا الوجه لا يكون لكونه عالماً اختصاص ببعض المعلومات، بل متى عَلِمَ معلوماً واحداً لأمرٍ يرجع إلى ذاته، يجب أن يَعلم كلّ ما يصحّ أن يكون معلوماً؛ لشياع تعلّق الصفة مع

فقد المخصِّص، ثمّ كلّ وصفٍ صحّ للقديم تعالى فيما لم يزل وجب قياساً على وجوده.

فإن قيل: أليس القديم تعالى كان عالماً فيما لم يزل لعدم العالَم، وهو تعالى الآن عالم بوجود العالم، وفي هذا دليلٌ على أنّه تعالى عالمٌ بعلم محدَثٍ؟

قلنا: لهذه المسألة أصل، فإذا صحّ ذلك الأصل سقط هذا السؤال، وهو أنّ العلم بأنّ الشيء سيوجَد علمٌ بوجوده إذا وَجَدَ، يدلّ على ذلك أنّ هذا العلم لو بقي إلى وجود ذلك الشيء، لكان علماً بوجوده؛ إذ لو لم يكن علماً بوجوده، لكان اعتقاداً بأنّه سيُوجَدُ، وقد وُجِد ذلك الشيء، وهذا محض الجهل، وإذا لم يجز أن يصير العلمُ جهلاً، وجب القضاء بأنّه علمٌ بوجوده إذا وُجِدَ.

وممّا يوضّح ذلك أنّ أحدنا لو اعتقد أنّ زيداً سيقدم غداً عند طلوع الشمس وبقي على هذا الاعتقاد إلى ذلك الوقت، لكان معتقداً لقُدومه أو معتقداً بأنّه سَيَقدم، والأوّل هو الصحيح، والثاني الجهل المحض. وإذا صحّ أنّ العلم بأنّ الشيء سيُوجَدُ علمٌ بوجوده، علمتَ أنّ كون القديم تعالى عالماً بالمعلومات لا يتغيّر؛ لأنّه تعالى في الأزل كان عالماً بِعَدَمِ العالَمِ وبوجوده وقتَ وجوده، وبعدمه إذا فَنَى وبوُجُوده إذا أعيدَ، وكون القديم تعالى عالماً بهذه الوجوه لا يختلف، وإن كان اسم المعلوم يختلف باختلاف هذه الأحوال.

فإن قيل: هل يصحّ أن يقال: إنّ القديم تعالى قادرٌ عالمٌ حيٌّ لمعانٍ قديمةٍ، على ما ذهب إليه المجبّرة والمشبّهة؟

قلنا: لا يجوز ذلك؛ لأنّ القديم تعالى قديمٌ لنفسه أو لما هو عليه في نفسه، والاشتراك في القدم على الوجهين يوجب التماثل، فلو كانت أوصاف القديم تعالى راجعة إلى معانٍ قديمةٍ، لكان كلّ واحدٍ من المعاني مشاركاً للقديم تعالى في القِدَم، وكلّ ما شارك القديم تعالى في القِدَم، وجب أن يكون مشاركاً له في جميع أوصافه، فيلزم على هذه القضيّة أن يكون للقدرة والعلم والحيوة جميع أوصاف القديم تعالى، ويكون القديم تعالى بصفة القدرة والعلم والحيوة؛ لأنّ الاشتراك في القدم يقتضي التماثل، والتماثل يقتضي ما ذكرتُ. ويجب أن يستغني القديم تعالى بأحد هذه المعاني عن الجميع. على أنّ القديم تعالى لو كان مماثلاً لهذه المعاني لكان مستغنياً بذاته عنها أجمع، وذلك يقتضي استغناؤه عن القدرة والعلم والحيوة.

فإن قيل: ما الدليل على أنّ ما شارك القديم تعالى يجب أن يكون مشاركاً له في جميع أوصافه؟

قلنا: كون القديم تعالى قديماً إن كان راجعاً إلى ذاته، كان أخصّ أوصافه، والاشتراك في أخصّ الأوصاف يوجب صحّة الاشتراك في جميع الأوصاف.

ألا ترى أنّ ما يشارك الجوهر في كونه جوهراً يصحّ عليه كلّ ما يصحّ على الجوهر؟ وإن كان كونُهُ تعالى قديماً مقتضى عمّا عليه في الذات، والاشتراك في القدم يوجب الاشتراك في صفة الذات الّتي هي أخصّ أوصافه تعالى، والاشتراك في صفة الذات يقتضي الاشتراك في كلّ وصفٍ يقتضيهِ صفة الذات، نبيّن ذلك إنّ ما شارك الجوهر في التحيّز، كان مشاركاً له في أخصّ أوصافه وهو كونه جوهراً، وقد تقدّم أنّ الاشتراك في أخصّ الأوصاف يوجب التماثل ويقتضي صحّة الاشتراك في جميع الأوصاف، وفي هذا ما ألزمنا الخصم.

فإن قيل: فعلى أيّ المذهبين نعوّل؟

قلنا: قد ذكر أصحابنا المذهبين معاً، ولم يرو الخلاف فيه مؤدّياً إلى التضليل والتكفير وإنّما الخلاف فيه يرجع إلى الجُمَل والتفصيل. غير أنّ أكثر أصحابنا على المذهب الثاني، وهو أن يكون للقديم تعالى صفة زائدة على هذه الأوصاف، بها يخالف سائر المعلومات ولاستحالة تلك الصفة على جميع المعلومات. وقد قال المرتضى علم الهدى رضي الله عنه وأرضاه في الكتاب *الملخّص*: «الشيء إنّما يخالف غيره بالصفة الّتي يدخل بها في كونه معلوماً، وليس يستحقّ على هذا الوجه إلّا وصفاً واحداً» وكأنّه أشار إلى ذلك لمّا علم أنّ على المذهب الأوّل اعتراضات كثيرة؛

منها: أنّ القديم تعالى يستحقّ كونه قادراً عالماً حيّاً موجوداً على وجهٍ واحدٍ، فلو خالف غيرَه ببعض هذه الصفات، لوجب أن يخالف بالجميع، وليس في المعلومات ما يخالف غيره بصفتين؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى أن يكون مخالفاً لنفسه أو مماثلاً لها.

ومنها: أنّ كونه قديماً عبارة عن وجوب وجوده، وكون الشيء موجوداً لا يحتاج إلى كونه قادراً عالماً حيّاً موجوداً على وجهٍ واحدٍ، بل هذه الأوصاف تحتاج إلى الوجود.

ومنها: أنّ صفة الذات مقصورة على الذات غير مشروطة بأمرٍ. ولا خلاف في أنّ كونه قادراً عالماً مبنيٌّ على كونه حيّاً موجوداً، حتّى لولا كونه حيّاً موجوداً لما كان قادراً عالماً.

ومنها: أنّ كلّ ذات يجب أن يختصّ بصفةٍ؛ لكونه عليها يخالف ما يستحيل عليه تلك الصفة، وهذا معلوم من أحوال المعلومات، والقديم تعالى لمّا كان أجلّ المعلومات وجب أن يختصّ بصفةٍ ليس عليها ما يخالفه؛ ليصحّ المخالفة بينهما.

ومنها: أنّ الوجود حاصل للقديم تعالى وسائر الموجودات. فلو كان القديم تعالى يخالف غيره بوجوب الوجود، لكان ذلك الغير يخالف القديم تعالى بجواز الوجود. فذلك يؤدّي إلى تماثل كلّ موجود من الحوادث. على أنّ معنى وجوب الوجود يرجع إلى النفي؛ لأنّه إن أريد به أن لا أوّل له، أو كان مستغنياً عن موجدٍ، أو يستحيل عليه العدم، ولا يخرج معنى وجوب الوجود عن هذه المعاني، وكلّ ذلك يرجع إلى النفي، والنفي لا يقع به الخلاف. ولهذه الوجوه تفصيل طويل وعليها أسئلة كثيرة، وهذا الكتاب لا يحتمل شرح ذلك.

فإن قيل: كيف يصحّ الجمع بين القولين مع الخلاف في إثبات الصفة ونفيها؟

قلنا: لا يكون الخلاف في هذا الموضع أكثر من الخلاف في كونه تعالى مريداً وكارهاً ومدركاً، فإنّ البغداديّين يُنكرون هذه الأوصاف، ويردّون أحكامها إلى كونه تعالى عالماً أو آمراً أو ناهياً، وقد ذهب أبوعليّ إلى أنّ كونه تعالى سميعاً بصيراً صفةٌ زائدةٌ على كونه حيّاً، والمعلوم خلاف ما ذهب إليه على ما مضى القول فيه. ثمّ الخلاف عندهم في هذه المواضع لا يقتضي التكفير والتضليل، فكذلك الكلام فيما نحن فيه، وهذا أيضاً يحتاج إلى شرح، وليس هذا موضع استيفائه.

وإذا ثبت وجوب هذه الأوصاف للقديم تعالى استحال خروجه عنها؛ لاستحالة خروج الذات عن صفة الذات إن كانت ذاتيّة؛ وكذلك إن كانت مقتضياً عن صفة الذات؛ لأنّ وجوده على هذا القول يجري مجرى الشرط، وثبوت المقتضي والشرط مع انتفاء المقتضي يعود النقص على كونه مقتضياً، وفي هذا وجوب كونه تعالى قادراً عالماً حيّاً موجوداً لم يزل ولا يزال وهو المقصود من هذا الفصل.

فصل في كونه تعالى غنيّاً

اعلم أنّ الغنيّ على الحقيقة هو الحيّ الّذي ليس بمحتاج،[1] وذلك لأنّ من شأن المحتاج أن يتعاقب عليه السرور والغمّ أو ما يجري مجراهما، والسرور وما في معناه إنّما هو اعتقاد لوصل نفع أو دفع ضرر، والغمّ وما هو من نوعه إنّما هو اعتقاد لوصول ضرر أو فوات منفعة، ومَن يتعاقب عليه الألم واللذّة يجب أن يكون مشتهياً ونافراً، وذلك لأنّ مَن أدرك ما يشتهيه يلتذّ بإدراكه، ومَن نفى ما ينفر عنه استضرّ به. فعلى هذا الوجه من لا يصحّ عليه الألم واللذّة لا يصحّ عليه الفرح والحزن، ومن لا تصحّ عليه هذه الأحوال لا تصحّ عليه الشهوة والنفار، ومن لا يكون مشتهياً ولا نافراً لا يكون محتاجاً، ومن لا يحتاج إلى شيء يكون غنيّاً على الحقيقة.[2]

فإن قيل: فقد بنيت هذه المسألة على انتفاء الشهوة والنفار عن القديم تعالى، فما الدليل على ذلك؟

قلنا: لو كان القديم تعالى مشتهياً، لوجب أن يكون نافراً؛ لأنّ من صحّ عليه أحد هذين الوصفين صحّ عليه كلاهما. ثمّ لا يخلو كونه مشتهياً من أن يكون راجعاً إلى نفسه أو إلى غيره، ولو كان مشتهياً لنفسه كان نافراً لنفسه أيضاً، ثمّ يجب أن يكون نافراً عن كلّ ما يشتهيه، ومشتهياً لكلّ ما ينفر عنه؛ لأنّ كلّ ما يصحّ أن يُشتهى يصحّ أن يُنفر عنه. فيلزم على ذلك أن يخلق كلّ ما يشتهيه لأجل الشهوة...[3] وإن لا يخلق شيئاً من ذلك لأجل النفار، وذلك ظاهر

---

١. *الحدود*: ٦٤.

٢. *الذخيرة في علم الكلام*: ٥٧٨.

٣. بياض في الأصل.

الفساد. على أنّه لو كان مشتهياً لنفسه، لكان كالمُلجأ إلى خلق المشتهي، حتّى لا يقف إحداثه المشتهي على حدٍّ؛ لأنّ كلّ ما خلق من ذلك الجنس كان مشتهياً للزيارة. وكذلك لا يختصّ فعله بوقتٍ دون وقتٍ؛ لأنّ كلّ وقتٍ يحدث فيه المشتهي كان قادراً قبل ذلك على إحداثه ومشتهياً له، وهذا يقتضي ألّا يكون لفعله حدٌّ ولا وقت يقف عليه. ثمّ لا فرق في هذه القضيّة بين أن يكون مشتهياً لذاته، أو لما هو عليه في ذاته، أو مشتهياً بشهوةٍ قديمةٍ؛ لأنّ الشهوة لا تتعلّق إلّا بالجنس. على أنّ من أثبت المعاني القديمة يذهب إلى أنّ تعلّقها يجري مجرى تعلّق الأوصاف في الشياع والعموم. ولا يجوز أن يكون مشتهياً لشهوة محدثةٍ؛ لانّ ذلك يقتضي أن يكون كالملجأ في إحداث الشهوة والمشتهي معاً.

فإن قيل: قد اقتصرتم على الدعوي في كونه ملجأ إلى خلق الشهوة والمشتهي، فما الدليل عليه؟

قلنا: نحن نعلم ضرورة أنّ من علم أنّ له نفعاً عظيماً وافراً خالصاً من المضرّة عاجلاً وآجلاً في بعض الأحوال، ولم يكن عليه مشقّة في إحداث ذلك الفعل، وكان مُخلًّى مختاراً عالماً بأنّه لا ينال ذلك النفع إلّا بذلك الفعل، وجب أن يكون ملجأ إلى القصد إليه.

ولذلك لا يستحقّ المدح على ذلك الفعل لكونه ملجأ إليه. ثمّ لا فرق بين أن يعلم ذلك النفع في نفس الفعل وبين أن يعلمه في فعل آخر يكون سبباً للفعل الثاني، فإنّه في الأمرين في حكم الملجأ. وإذا استحال حكم الإلجاء على القديم تعالى، استحالت عليه الحاجة، مع أنّ الشهوة لا تتعلّق إلّا بالجنس على ما تقدّم، والجنس غير متناهٍ من كلّ الأجناس، فيلزم على هذا أن يكون القديم تعالى يوجد من المشتهى ما لا نهاية له، أو يكون ممنوعاً من إحداث ما يشتهيه، وكلا الأمرين فاسدٌ.

على أنّ الطريق إلى إثبات القديم تعالى وأوصافه، أفعاله على ما تقدّم، وليس في أفعاله ما يدلّ على كونه مشتهياً أو نافراً وجب نفيهما عنه. وقال بعض المتكلّمين: الشهوة أو النفار لا يصحّ إلّا على من كان جسماً مبيناً مركّباً من أجزاء الجواهر؛ يصحّ عليه الزيادة والنقصان والصلاح والفساد، وإذا استحال جميع ذلك على القديم تعالى، استحالت عليه الشهوة والنفار.

يدلّ على ذلك أنّ الشهوة لا تتعلّق إلّا بما يصحّ إدراكه، ومهما تناول المشتهي ما يشتهيه صلح جسمه وزاد، ومتى لقي ما ينفر عنه فسد وانتقص، والزيادة والنقصان والصلاح والفساد لا يصحّ إلّا على الأجسام، وسندلّ على أنّ القديم تعالى متعالٍ عن أوصاف الأجسام والأعراض بعون الله ومشيئته.

فصل في أنّه تعالى مريد وكاره

المريد مَن كان على صفةٍ لكونه عليها، يصحّ منه أحكام الفعل من الحُسن والقبح والأمر والنهي والخبر والاستخبار[1] وغير ذلك من أحكام الأفعال. والعاقل يجد نفسه على هذه الصفة، ألا ترى أنّه لو خُيِّرَ بين شيئين مستويين في الغرض والمنافع، فإنّه متى اختار أحدهما يجد من نفسه لهذه الصفة معه ما لا يجده مع ما تركه؟ ثمّ كما يجد من نفسه هذه الصفة يعلم كون غيره عليها بالاضطرار مرّةً والاستدلال أخرى. والاضطرار هو أنّ مخاطبه إنسانٌ ويخصّصه بالخطاب من غيره، فإنّه يعلم ضرورة أنّه يقصد بالخطاب إليه دون غيره. وأمّا الاستدلال فهو أن يعلم كون غيره آمراً أو مخبراً، ثمّ استدلّ بكونه آمراً على كونه مريداً للمأمور به، وبكونه مُخبراً على كونه مُريداً للإخبار عنه؛ لأنّ الآمر لا يكون آمراً إلّا إذا كان الآمر مريداً للمأمور به، والخبر لا يكون خبَراً إلّا إذا كان المخبر مريداً للإخبار عنه.

وإنّما قلنا ذلك لأنّ صيغة الأمر تحتمل وجوهاً كثيرة، من الأمر والتهديد والإباحة والتحدّي والحكاية، وكلّ ما يحتمل وجهين فصاعداً، وجب أن لا يحمل على بعض (الوجوه) ما يحتمله إلّا لمخصّصٍ لولاه لبقي على عمومه، ولم يُفهم منه شيء من محتملاته. وكذلك الكلام في تعليل الخبر وإن كان بين الأمر والخبر فرق، وهو أنّ الأمر يحتاج إلى إرادتين؛ إرادةٌ لإحداثه على هذا الوجه، وإرادةٌ للمأمور به، وبالإرادة الثانية يتميّز من الإباحة. والخبر لا يحتاج إلى أكثر

---

١. *الحدود*: ١٠٣.

من إرادة واحدةٍ، وهو أن يكون المخبر مريداً للإخبار عنه، ولا يجب أن يكون مريداً للمُخبر عنه؛ لأنّ المؤمن ربّما أخبر عن موت الأنبياء وقتل الأولياء ولا يكون مريداً لذلك.

فهذا هو الفرق بين الأمر والخبر. وإن كان كلّ واحد منهما يقتضي أن يكون الفاعل مريداً، وهذه الصفة جائزةٌ متجدّدة مع جواز ألّا يتجدّد. فلا بدّ لها من مؤثّر على ما تقدّم في باب إثبات الأعراض وهو الإرادة.

وإذا ثبت ذلك وكانت أفعال القديم تعالى واقعة على وجهٍ دون وجه وهو الحُسن دون القبح، وجب القضاء بأنّه مريد.

وأيضاً فإنّ القديم تعالى آمرٌ ومخبرٌ، وقد تقدّم أنّ الأمر والخبر يدلّان على كون الآمر والمخبر مريداً، فقد ثبت بهذا الوجه كونه تعالى مريداً. ثمّ لا يخلو كلّ واحدٍ من هذين الوصفين من أن يكون راجعاً إلى نفسه أو راجعاً إلى غيره، فإن كان راجعاً إليه كان مريداً لذاته، وهذا يقتضي كونه تعالى مريداً لكلّ ما يصحّ أن يكون مُراداً، من الحُسن والقُبح والخير والشرّ والصدق والكذب والطاعة والمعصية والجدّ والهزل والحظر والمباح، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

وإنّما قلنا ذلك لأنّ تعلّقه بالمراد إذا كان مريداً لذاته تعلّق المريدين دون تعلّق الإرادة، وقد تقدّم أنّ تعلّق الصفة يجب أن يكون عامّاً متناولاً لكلّ ما يصحّ أن يناوله ويتعلّق به إذا لم يكن حاضر ولا مخصّصٌ.

وأيضاً لو كان القديم تعالى مريداً لذاته، لما صحّ أن يكون كارهاً لشيء، كما أنّه لمّا كان عالماً لذاته لا يصحّ أن يكون جاهلاً لشيء، وقد أجمعت الأمّة على أنّه تعالى كارهٌ لكلّ ما نهى عنه، وذلك لأنّ النهي يدلّ على كراهة المنهيّ عنه.

فإن قيل: الإرادة ضدّ الكراهة، ومهما أراد القديم تعالى شيئاً كان كارهاً لتركه، فإرادة الشيء على هذا الوجه كراهة أن لا يكون ذلك الشيء، فلا يلزم ما ذكرتموه من استحالة الكراهة عليه.

قلنا: هذا باطلٌ من وجوهٍ؛ منها: أنّه يقتضي أن تكون الإرادة بصفة الكراهة والكراهة بصفة الإرادة.

ومنها: أنّ الترك لا يدخل في أفعال القديم تعالى على ما بيّن في موضعه، والقديم تعالى مريدٌ لجميع أفعاله مع استحالة الترك عليه.

ومنها: أنّ الترك لا مَدْخَلَ لـه في المتولّـدات ولا فيمـا لا ضـدّ لـه، وأكثـر العبـادات مـن المتولّدات. وربّمَا يَدخُل في العبادات ما لا ضدّ له كالنظر، وما لا ضدّ له لا ترك له.

ومنها: أنّ القديم تعالى قد أمر بالمندوب كما أمر بالواجب، فوجب أن يكون كارهـاً لتـرك المندوب حتّى لا يكون بينه وبين الواجب فرقٌ؛ لأنّ الإرادة تتعلّق بهما، والكراهة على قـولهم تتعلّق بتركهما، وكلّ ذلك فاسدٌ.

وأيضاً فإنّ القديم تعالى لو كان مريداً لذاته، لوجب أن يكون كارهاً لذاته، وهذا يقتضي أن يكون مريداً لكلّ ما كان كارهاً له، وكارهاً لكلّ ما كان مريداً له، وإنّما قلنا ذلك لأنّه مـا مـن مرادٍ إلّا ويصحّ أن يكون مكروهاً، وما من مكروهٍ إلّا ويصحّ أن يكون مُـراداً. علـى أنّ كـلّ اثنين منّا يصحّ أن يريد أحدهما ضدّ ما يريده الآخر.

ومَن ذهب إلى أنّه تعالى مريدٌ لذاته أو مريدٌ بإرادةٍ قديمة، ذهـب إلى أنّ كـلّ مـا أراد الله يجب وجوده لا محالة، وهذا يقتضي اجتماع الضدّين بل اجتماع المتضادّات، وما أدّى إلى مثـل ذلك عُلِمَ فسادُهُ. وإن كان كونه مريداً يرجع إلى غيره، فذلك الغير لا بدّ أن يكـون فـاعلاً أو معنىً، ولا يجوز أن يكون فاعلاً بلا واسطةٍ؛ لأنّ ما يرجع إلى الفاعل يختصّ حـال الحـدوث، وبهذه الصفة يتجدّد حال البقاء. على أنّ ما يرجع إلى الفاعل مـن غـير توسّـط معـنىً كانـت القدرة عليه قدرةً على إيجاد الموصوف على ما تقدّم.

فلم يبق إلّا أنّه تعالى مريدٌ بإرادةٍ موجودةٍ؛ لأنّ العدم مقطعة للاختصاص. والموجود لا بدّ أن يكون قديماً أو محدثاً، ولا يصحّ أن يكون القديم تعالى مريداً بإرادةٍ قديمةٍ؛ لأنّ من ذهب إلى أنّ قِدَمَ القدرة والعلم والحيوة والإرادة للقديم تعالى، ذهب إلى أنّ تعلّقها يكون عامّاً شائعاً كما تقول في تعلّق الصفة، فيلزم على ذلك مثل ما يلزم في كونه مريداً لذاته.

على أنّه لو كان مريداً بإرادةٍ قديمةٍ، لكان كارهاً لكراهةٍ قديمةٍ، فيكون مريداً لكلّ مـا كـان كارهاً له، وهذا باطلٌ. مع أنّه لو كان مريداً بإرادةٍ قديمةٍ لما كان منفرداً بالقِدَمِ، وسنُبَيِّنَ أنّه تعالى واحدٌ لا ثاني له في القِدَمِ.

فلم يبق إلّا أنّه تعالى مريد بـإرادةٍ مُحدثـةٍ موجـودةٍ لا في محـلٍّ؛ لأنّ إرادتـه تعـالى لـو احتاجت إلى المحل، لكان محلُّهُ القديم تعالى أو غيره. والقديم تعالى متعالٍ عن أن يكـون محـلاً للمعاني، وقد تقدّم الكلام على ذلك. وأمّا غير القديم لو كان محلاً لإرادته، فلا بدّ من أن يكون حيّاً أو جماداً، فلو كان حيّاً لكان ذلك الحيّ هو المريد بها؛ لأنّ الإرادة إذا حلّت قلب زيـد، لا

يوجب الصفه لعمرو، والجماد يستحيل أن يكون محلاً للإرادة؛ لأنها تحتاج إلى بنيةٍ مخصوصةٍ زيادة على محلّ الحيوة، ولذلك يستحيل حلول الإرادة في الأصابع، وإذا استحال حلول الإرادة في مجرّد محلّ الحيوة، فحلولها في الجماد أولى بالاستحالة.

فإن قيل: إذا كانت الإرادة لا في محلّ، كان اختصاصها بالقديم كاختصاصها بسائر الأحياء، فلأيّ وجهٍ كانت أولى بالقديم؟

قلنا: الإرادة لا توجب كون الواحد منّا مريداً إلّا بعد أن يختصّ به نهاية الاختصاص، وهو أن يحلّ قلبه دون غيره، وإذا كانت لا في محلٍّ، لم تكن متعلّقه بنا ولا حالّةً في قلوبنا ولا يوجب الصفة لنا، فلولا أنّها مختصّة بالقديم تعالى وتوجب الصفة له، لَلَزِمَ ألّا يريد بها أحدٌ، ووجود الإرادة من غير أن يوجب الصفة لأحدٍ يؤدّي إلى قلب جنسها.

فقد صحّ لهذه الجملة أنّ القديم تعالى مريدٌ بإرادةٍ محدثةٍ موجودةٍ لا في محلٍّ، وكذلك حكم كونه تعالى كارهاً.

[الصفات الجلاليّة]

فصل في كونه تعالى متعالياً عن أوصاف الأجسام والأعراض

اعلم أنّ الخلاف في هذه المسألة يجري على وجهين؛ أحدهما: يرجع إلى العبارة، والثاني: يرجع إلى الحقيقة، ونحن نقدّم الكلام على الحقيقة، ثمّ يتبعه الكلام في العبارة.

اعلم أنّ القديم تعالى يجب أن يكون منزّهاً عن أوصاف الجواهر والأجسام له. لو كان القديم تعالى جسماً لوجب أن يكون محدثاً؛ لأنّ ما دلّ على حدوث الجسم الواحد يدلّ على حدوث جنس الأجسام، وذلك لأنّ الأجسام كلّها متماثلة، فإن كان بعضها قديماً وجب قدم الكلّ، وإن كان بعضها محدّثاً وجب حدوث جميع الأجسام.

وإذا ثبت بالدليل حدوث الأجسام وقدم القديم، وجب القضاء بكونه متعالياً عن أوصاف الأجسام.

فإن قيل: قد بنيت هذه المسألة على تماثل الجواهر فما الدليل عليه؟

قلنا: لا خلاف أنّ الجوهر مخالفٌ للسواد وغيره من الأعراض والشيء لا يُخالف غيره إلّا بأخصّ أوصافه، والأوصاف الّتي لا يصحّ خُلُوّ الجوهر منها عند الوجود أربعة؛

أحدها: كونه كائناً، والخلاف لا يقع بصفات العلل، وقد تقدّم أنّه لا يكون كائناً إلّا بكونٍ.

والثاني: وجودُه، والوجود لا يؤثّر في الخلاف؛ إذ لو كان للوجود تأثيرٌ في الخلاف والتماثل، لوجب تماثل الموجودات أجمع.

والثالث: كونه متحيّزاً، ولا يجوز أن يُسنَدَ الخلافُ إلى التحيّز لأمرين؛ أحدُهما: أنّ هذا الوصف يتجدّد للجوهر عند الوجود، والخلاف غير متجدّد، وكيف يصحّ القول بتجدّد صفة مع استمرار حكمها؟

والوجه الثاني: أن كونه متحيّزاً مشروط بالوجود، والوجود متجدّد، وما يؤثّر في المخالفة والمماثلة لا يجوز أن يكون مشروطاً، فلم يبق إلّا أنّ الجوهر يخالف السواد بكونه جوهراً، وإذا ثبت ذلك ـ وقد اشترك جنس الجواهر في هذه الصفة ـ وجب القضاء بتماثل الجواهر.

فإن قيل: ما الدليل على اشتراك جنس الجواهر في هذه الصفة؟

قلنا: قد تقدّم أنّ كون الجوهر متحيّزاً مقتضىً عن كونه جوهراً وإن كان مشروطاً بالوجود، فعلى هذا القول استحال وجود جوهرٍ غير متحيّز؛ لئلّا يؤدّي إلى قلب جنسه، وإذا استحال أن يوجد جوهر إلّا على كونه متحيّزاً، استحال أن يُعلَم إلّا على كونه جوهراً، وفي صحّة ذلك دلالة على تماثل الجواهر. وإذا كانت الأجسام مركّبة من الجواهر وكانت الجواهر متماثلة، وجب القضاء والحكم بتماثل الأجسام. على أنّ القديم تعالى لو كان جسماً لصحّ عليه ما يصحّ على الأجسام، من حلول الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والاختصاص بالجهات والانتقال والاستقرار والصعود والنزول تعالى الله عن ذلك.

وأيضاً: لو كان القديم تعالى جسماً لكان قادراً بقدرةٍ، وقد تقدّم أنّ القدرة لا يصحّ بها فعل الأجسام، وإذا كان القديم تعالى هو الفاعل للأجسام والألوان وغير ذلك من الأعراض الّتي لا تدخل تحت مقدورِ القدر، وجب القضاء بأنّه قادرٌ لذاته أو لما هو عليه في ذاته، وإذا كان قادراً لذاته وجب أن يكون متعالياً عن أوصاف الأجسام.

فإن قيل: هل يجوز أن يختصّ القديم تعالى بجهةٍ ما؟

قلنا: لا يجوز ذلك؛ لأنّ هذا يقتضي أحد أمرين فاسدين: إمّا أن يكون شاغلاً لها، فيجب أن يكون متحيّزاً، وذلك باطلٌ، أو لا يكون شاغلاً لها، فيصحّ عليه الحلول؛ لأنّه لا يمتنع أن يوجد جوهر بحيث هو ولا يكون أكثر من ذلك؛ لأنّ الحلول هو الوجود بحيث المتحيّز.

فإن قيل: ما الدليل على أنّ الحلول لا يجوز عليه؟

قلنا: لو صحّ عليه الحلول لكان واجباً أو جائزاً، والوجوب يقتضي قدم المحالّ، والجواز يقتضي حلوله في كلّ محلٍّ لفقد المخصِّص، فيلزم على هذا أن يكون مِثلاً للتأليف؛ لكونه حالّاً في محلّين ومخالفاً له؛ لحلوله في المحالّ الأُخَر.

فإن قيل: أليس العرض يحلّ المحلّ وإن لم يلزم أن يحلّ جميع المحالّ؟

قلنا: حلول العرض تابعٌ لحدوثه، فمن أحدثه أو وحّده فيما يصحّ حلوله فيه، وليس كذلك حال القديم تعالى لو صحّ عليه الحلول؛ لأنّه كان موجوداً غير حالٍّ ثمّ حلّ على زعم السّائل. فلا بدّ من مخصّصٍ وإلّا يجب أن يكون يحلّ الكلّ، وقد تقدّم فساد ذلك.

فإن قيل: هل يجوز أن يسمّى جسماً لكونه قائماً بنفسه، لا أن يكون له صفات الأجسام؟

قلنا: هذا خطأ من جهة الاصطلاح؛ لأنّ الجسم عند أهل اللسان وضعاً أو عرفاً: ما له طولٌ وعرضٌ وعمقٌ، فلذلك متى زاد في الجهات قيل: جسيم، وأجسم من كذا، وإذا استحال عليه تعالى أوصاف الأجسام، استحال إطلاق هذا الاسم عليه حقيقةً وتوسّعاً، وهذا هو الكلام في العبارة.

فإن قيل: إذا جاز أن يقال: إنّه تعالى شيء لا كالأشياء، لِمَ لا يجوز أن يقال: جسم لا كالأجسام؟

قلنا: لفظة شيء تقع على كلّ ما يتعلّق به العلم، ولذلك صار أعمّ الأسماء عند أهل التحقيق؛ لوقوعه على المعدوم والموجود والقديم والمحدث والجوهر والعرض، وليس كذلك لفظة جسم؛ لأنّ هذا لا يقع إلّا على جنس موجودٍ متماثلٍ لا سبيل للخلاف إليه، فالقول بأنّه جسم لا كالأجسام منتقض، والقول بأنّه شيء لا كالأشياء المحدثة صحيحٌ. على أنّ القديم تعالى وصفَ نفسَه بأنّه شيء في قوله ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾،[1] وما وصف نفسه بأنّه جسمٌ، مع أنّ للقديم تعالى من الأسماء ما يغني عن التسمية بما لا يجوز عليه لا حقيقةً ولا مجازاً، وقد قال الله تعالى عزّ من قائل: ﴿وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾.[2]

---

١. الأنعام/ ١٩.

٢. الأعراف/ ١٨٠.

فصل في أنّه تعالى منزّه عن أوصاف الأعراض

لا يجوز أن يكون القديم تعالى بصفة شيء من الأعراض؛ إذ لو كان بصفة عرض، لا يخلو حاله من أن يحتاج إلى المحلّ، فيؤدّي إلى قدم المحالّ أو لا يحتاج إلى المحلّ، فيكون بصفة الفناء أو بصفة إرادته أو كراهته؛ لأنّه ليس في الأعراض ما يستغني عن المحلّ إلّا الفناء وإرادة القديم وكراهته، ولا يصحّ البقاء على هذه الأنواع، والقديم يجب بقاؤه، بل يستحيل عدمه، فكيف يصحّ أن يقال: إنّه بصفة ما لا يصحّ بقاؤه.

على أنّه لو كان بصفة الإرادة والكراهة، لكان يوجب كون الغير مريداً وكارهاً، ولم يكن في الأزل حيٌّ غير القديم تعالى، ووجود الإرادة غير موجبة للصفة يؤدّي إلى قلب جنسها. ولا يمكن أن يقال: إنّه يوجب الصفة لنفسه؛ لأنّ العلّة توجب الصفة لغيرها. على أنّ القديم تعالى قادرٌ عالمٌ حيٌّ موجودٌ على ما تقدّم ذكره، وإذا استحال أن يوصف بهذه الأوصاف شيء من الأعراض، وجب القضاء بأنّه متعالٍ عن أوصاف الأعراض، فقد استبان بجميع ما ذكرت كونه تعالى متعالياً عن أوصاف الأجسام والأعراض، وفي ذلك استغناؤه من المحالّ والأمكنةِ.

فصل في استحالة كونه تعالى مرئيّاً

اعلم أنّ القديم تعالى لو كان مرئيّاً لوجب أن نراه الآن، بل يجب أن يُدركَه كلّ مُدركٍ على طريق الاستمرار، وفي علمنا باستحالة ذلك دليلٌ على أنّه غير مرئيّ.

فإن قيل: كيف يلزم وجوب الرؤية لو كان مرئيّاً؟

قلنا: لأنّ الرؤية متى صحّت وجبت، ومتى لم تجب استحالت، فالصحّة في الرؤيـة لا تنفـكّ من الوجوب، وصحّتها مبنيّة على ثلاثة أشياء:

أوّلها: أن يكون الرائي حيّاً سليم الحواسّ. والثاني: وجود المرئيّ على الوصف الّذي يرى عليه. والثالث: ارتفاع ما يمنع من الرؤية، وهذه الأمور حاصلةٌ فينا، فلو صحّت رؤيته لرأينـاه الآن، ولو رأيناه علمناه ضرورة، وفي علمنا باستحالة إحاطة العلم به دلالةٌ على استحالة رؤيته.

والّذي يدلّ على وجوب الرؤية مع ما ذكرناه من الـشرائط أنّهـا لـو لم تكـن واجبـة مـع حصول هذه الأمور، لما امتنع أن يمرّ بين يدى أحدنا جنود الدنيا بما معها، من الدوابّ والرايات والكؤوس والآلات والأصوات وغير ذلك بما يكون مع الجند، وهو مع صحّة حواسّه وارتفـاع جميع الموانع لا يرى شيئاً منها ولا يسمع صوتاً من أصواتها، وفساد ذلك لا يخفى على عاقلٍ.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ العادة جارية بخلق الرؤية عند هذه الشرائط، فلا يلزم على ذلك شيء ممّا ذكرت، وذلك لأنّ الفرق بين الواجب والمعتاد ظاهرٌ، وهو أنّ العادة جاز اختلافهـا، ومـا يجب لا يتصوّر خلافه، ولو لم يعتبر هذا الأصل، لا لتلبّس الواجب بالمعتاد، ولصحّ أن يقال: إنّ انتفاء السواد بالبياض والجهل بالعلم يحصُلُ بالعادة. ومن لا يعرف الفرق بين الواجب والمعتـاد،

لا يحسن مكالمته. وإذا ثبت ذلك فلا يخلو حال الواحد منّا مع ما تقدّم ذِكرُهُ من الشرائط من وجوب كونه مدركاً، وهو الّذي أردناه، أو جواز كونه رائياً لها، فيلزم جميع ما ذكرناه.

والجاز أيضاً أن لا يرى شيئاً ممّا حواليه، ويرى الجزء الّذي لا يتجزّأ في أقصى العالم؛ لأنّه خُلِقَت له الرؤية بذلك الجزء دون ما يقرب إليه من الأجسام الكثيفة، وهذا كافٍ في الإلزام.

فإن قيل: المحلُّ إذا كان محتملاً للشيء وضدّه، فلا يجوز أن يخلق من أحدهما، فما دامت الحاسّة صحيحة فالرؤية واجبةٌ.

قلنا: أوّل ما في ذلك أنّ هذا مذهب فاسدٌ؛ لأنّ المحلّ يصحّ خلوّه من الأضداد، بل يصحّ وجود الجوهر عارياً من أنواع الأعراض سوى الكون. ثمّ فساد الحاسّة حكمٌ يرجع إلى الأجزاء، وكون الحيّ رائياً صفة راجعة إلى الجُمَل، وما يرجع إلى الأجزاء لا يكون ضداً لما يرجع إلى الجمل.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ الرؤية متولّدة من فتح البَصَر؛ لأنّ من شرط ما يتولّد في غير محلّ القدرة المماسّة على وجه المدافعة؛ لأنّ ما يعدّي به الفعل عن محلّ القدرة هو الاعتماد، والاعتماد لا يولّدُ إلّا بشرط المماسّة على ما تقدّم، ولو كانت الرؤية معنىً لكان محلّه القلبُ.

ونحن لا نجد المدافعة بين فتح البصر وبين القلب عند إدراكنا المدركات، فبطل القول بأنّ فتح البصر يُولّد الرؤية.

فإن قيل: ما أنكرتم أنّ المانع من الرؤية في الدنيا ضعف الشعاع، والقديم تعالى يقوّى شعاع أهل الجنّة في الآخرة، فيصحّ حينئذٍ منهم الرؤية؟

قلنا: ليس ضعف الشعاع بنفسه من موانع الرؤية؛ لأنّ ما يمنع من الرؤية على ضربين؛ أحدهما: يمنع بنفسه، كالحائل وخلاف الجهة والحجاب. والثاني: يمنع بانضمام ضعف الشعاع، مثل الصغر واللطافة والرقّة وأمّا البُعدُ فإن كان مُفرطاً كان مانعاً بنفسه، وكذلك القرب. وإن لم يكن فيهما إفراطٌ كانا يمنعان بانضمام ضعف الشعاع، وهذه الموانع غير جائزة على القديم تعالى، فلا تأثير لضعف الشعاع في هذا الموضع ولا اعتبار به.

فإن قيل: هل يجوز أن يكون في المقدور حاسّة، لو خُلقت فينا لصحّت الرؤية بها؟

قلنا: الحاسّة السادسة غير معقولة، ولو سلّمناها فرضاً وتقديراً، لكانت مماثلة لحاسّتنا أو مخالفة لها، والمماثلة غير صحيح؛ لأنّ ذلك يقتضي أن يرى بهذه الحاسّة الموجودة ما صحّت رؤيته بها؛ لاشتراكهما فيما يقتضي التماثل بينهما، وإن كانت مخالفةً لها فلا يكون مخالفتهما لهذه الحاسّة أكثر ممّا وُجِدَ فيها، من الخلاف بين السعة والضيق والرقّة والكَحْلِ وغيرها ممّا هو معروف مشاهَد. وإذا

استحالت رؤيته بهذه الحاسّة مع حصول المخالفة، وجب القضاء باستحالتهما بما كان مخالفاً لها.

وممّا يدلّ على أنّ القديم غير مرئيّ أنّ الواحد منّا لا يرى شيئاً إلّا إذا كان المرئيّ مقابلاً له أو في حكم المقابل؛ لكونه رائياً بحاسّة؛ وإذا استحالت المقابلة على الله تعالى استحالت رؤيته. وذلك لأنّ المقابلة لا تصحّ إلّا على الأجسام، وحكم المقابلة يصحّ على الأجسام والأعراض معاً.

فأمّا صحّته على الأجسام فهو أن يرى الواحد منّا وجهه في المرآة أو في الماء، وأمّا صحّته على الأعراض فهو أنّ الألوان لا تصحّ عليها المقابلة مع كونها مرئيّاً، إلّا أنّ محلّها لمّا كان مقابلاً للرائي كانت الألوان في حكم المقابلة.

فإن قيل: أليس القديم تعالى يرى سائر المرئيّات وإن لم تكن المرئيّات مقابلة له؟

قلنا: قد احترزنا في أوّل الدليل بما يَسْقط هذا السؤال، وهو أنّ الّذي يرى بحاسّة لا يرى إلّا على هذا الوجه، والقديم سبحانه وتعالى يرى سائر المرئيّات مع استغنائه عن الحواسّ، فلا يلزم على ذلك أن يكون مقابلاً لشيء أو يقابله شيء.

فإن قيل: هل يصحّ أن يرى القديم تعالى نفسه أم لا؟

قلنا: لا يصحّ ذلك؛ لأنّه لو يرى نفسه لرآه غيره، كما أنّه لمّا عَلِمَ نفسَه علمه غيره؛ لأنّ المرئيّ لا يختصّ به بعض الرائين إذا كانت شرائط الرؤية حاصلة لهم؛ إذ لو صحّ التخصيص في الرؤية مع حصول الشرائط، لما امتنع أن يكون عند جماعة أجسام كثيرة وأصوات عالية، ومع ذلك يرى بعضهم تلك الأجسام ويسمع تلك الأصوات، وبعضهم لا يسمع ولا يرى شيئاً منها، وفساد ذلك لا يخفى على عاقل.

إنّ المُدرَك لا يختصّ ببعض المدركين؛ لأنّ المدرِك لا تأثير له في المدرَك، وإنّما يدركه كما يكون. وإنّما قلنا: إنّ العلم لا يؤثّر في المعلوم وإنّما يتعلّق به كما هو، وكذلك ما من معلوم إلّا ويصحّ أن يعلمه كلّ عالم، كما أنّه ما من مدرك إلّا ويصحّ أن يدركه كلّ مُدرِك، وليس المدرك كالمقدور الّذي لا يجوز أن يكون مقدوراً لقادرين. وإذا ثبت ذلك علمت أنّ القديم تعالى لو أدرك نفسه لأدركه غيره، كما أنّه لما علم نفسه علمه غيره.

وممّا يدلّ على استحالة رؤية القديم تعالى من طريق السمع قوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[1] وإدراك البصر لا يكون إلّا رؤية، وقد نفى عن نفسه

---

١. الأنعام/ ١٠٣.

نفياً عامّاً متمدّحاً بذلك، كما تمدّح بقوله تعالى: ﴿لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ﴾.[1]

واعلم أنّ ما نفى القديم تعالى عن نفسه في محكم كتابه ينقسم ثلاثة أقسام:

أحدها: ما يستحيل عليه؛ لكونه متعالياً عن أوصاف الأجسام، وهو قوله تعالى: ﴿لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ﴾ ﴿مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلا وَلَداً﴾،[2] ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾.[3]

والثاني: ممّا نفى عن نفسه ما لو فعل لكان قبيحاً، مثل قوله تعالى: ﴿لا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾[4] ﴿وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبَادِ﴾.[5]

والثالث: ممّا نفى القديم أن يفعله ما لو فعله لما كان قبيحاً، غير أنّه تعالى نفى ذلك لطفاً لعباده ودُعاءاً إلى طاعته، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾؛[6] إذ لو غفر لجميع العصاة لما كان نقصاً، وفي هذه الآية إضمار، وهو أن لا يغفر الشرك تفضّلاً وإحساناً، وإنّما يغفر الشرك عند الإنابة والرجوع إلى الطاعة.

فإن قيل: كيف يصحّ التمدّح بنفي الرؤية مع استحالة رؤية أكثر الحوادث؟

قلنا: قد أجمعت الأمّة على أنّ القديم سبحانه وتعالى تمدّح بهذه الآية وإن اختلفوا في جهة المدح؛ لأنّ المشبّهة يقولون: إنّما يتمدّح لكونه قادراً على منع الرؤية، وقد أبطلنا صحّة رؤيته، ونحن نقول: إنّه يتمدّح لكونه متعالياً عن صحّة المشاهدة عليه. على أنّه تعالى لم يتمدّح بمجرّد نفي الرؤية، وإنّما يتمدّح بنفي الرؤية عنه وإثباتها له، وذلك لأنّ الموجودات على أربعة أضرب: فضربٌ يُرى ولا يَرى كالجماد والألوان، وضربٌ لا يَرى ولا يُرى كالضمائر والأكوان، وضربٌ يَرى ويُرى كسائر الحيوانات، وبقي من يَرى ولا يُرى وهو القديم تعالى. فهذا هو وجه المدحة.

فإن قيل: هذه الآية غير محكمة لما فيها من الإضمار؟

قلنا: الآية جارية مجرى المحكم وإن كان فيها إضمار، ألا ترى أنّهم يقولون: يَدُ فلانٍ لا تَبْطِش، ورِجلِه لا تمشي، ولسانه لا يتكلّم، والمراد بجميع ذلك الإنسان الّذي هذه أعضاؤه وجوارحه؟ فكذلك حكم الآية، وتقديرها: لا يدركه إلّا ذوى الأبصار، فترك ذكر ذوى

---

١. البقرة/ ٢٥٤.

٢. الجن/ ٣.

٣. الأنعام/ ١٠٣.

٤. النساء/ ٣٩.

٥. غافر/ ٣١.

٦. النساء/ ٤٨ و١١٦.

الأبصار اعتماداً على عادة العرب واختصاراً في القول. على أنّ الاستدلال بالآية إنّما يصحّ بعد وقوع الاستدلال بأدلّة العقول، وقد ذكرنا منها ما به غنيةٌ وفيه كفاية.

فإن قيل: ما الدليل على أنّ الإدراك بالبصر هو الرؤية؟

قلنا: الأمر في ذلك أشهر من أن يُستَدَلّ عليه، وذلك لأنّ الإدراك إذا أطلق يحتمل الرؤية وغيرها، فإذا قيّد بالبصر صار مقصوراً على الرؤية ومقتضياً لها. ولذلك لا فرق بين أن يقال: أدركتُ بِبَصَري شخصاً وبين أن يقال: رأيتُ شخصاً. على أنّ القديم تعالى نفى عن نفسه ما أثبت لنفسه بقوله عزّ وعلا: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾.[1] فإثبات ما نفاه كنفي ما أثبته في باب النفي.

فإن قيل: قد عُورضَت هذه الآية بقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ. إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾،[2] ومهما تعارض الخبران والآيتان عند العلماء، سقط الاحتجاج بهما.

قلنا: التعارض بين الآيتين غيرُ حاصلٍ؛ لأنّ ادراك البصر والرؤية واحدٌ، ولولا ذلك لصحّ أن يقال: أدركتُ ببصري شخصاً وما رأيته، وليس كذلك النظر؛ لأنّه غير الرؤية، ولذلك صحّ أن يقال: نظرت إلى الهلال فلم أرَه، ولو أنّهما سيّان لكان هذا القول متناقضاً. ولو صحّ أيضاً أن يقول أحدنا: ما زِلتُ أنظر إليه حتّى رأيته، والشيء لا يجعل غاية لنفسه، وفي صحّة انفصال النظر من الرؤية سقوط هذا السؤال.

فإن قيل: إذا كان النظر مختصّاً بالوجه ومعدًّى بإلى، لا يكون إلّا الرؤية.

قلنا: هذا باطلٌ بقول الشاعر:

وجوه يومَ بدرٍ ناظرات   إلى الرحمن يأتي بالفلاح[3]

فإن قيل: ما معنى هذه الآية؟

قلنا: قد قيل فيها وجوه، وأصحّها أن يكون النظر فيها بمعنى الانتظار، وتقديرها: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾،[4] من قوله تعالى: ﴿تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ﴾،[5] ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾،[6] أي منتظرة

---

١. الأنعام/ ١٠٣.

٢. القيامة/ ٢٢ و٢٣.

٣. لاحظ *تفسير التبيان*: ٢٢٩/١. ورواه صاحب كتاب *المنقذ من التقليد*: ٢٨/١ بقوله:

وجوهٌ ناظراتٌ يوم بدرٍ   إلى الرحمن تُأتى بالفلاح

٤. القيامة/ ٢٢.

٥. المطفّفين/ ٢٤.

٦. القيامة/ ٢٣.

لثواب ربّها.[١] وقد رُوي هذا الوجه عن أمير المؤمنين عليه السلام.[٢] والنظر بمعنى الانتظار معروفٌ مشهورٌ مستعملٌ في القرآن والأشعار، مثل قوله تعالى: ﴿فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾،[٣] ﴿غَيْرَ نَاظِرِينَ...﴾.[٤]

فإن قيل: لو استحالت رؤية القديم تعالى، لما سأل موسى عنها.

قلنا: إنّما سأل موسى عليه السلام الرؤية لقومه لأنّ قومَه لم يقبلوا منه أنّ القديم تعالى لا يجوز عليه المقابلة والرؤية، فأراد أن يكون الجواب صادقاً من الله تعالى مع آيةٍ عظيمةٍ، كما هو معلومٌ في الآية. ومصداق ما قلناه قوله تعالى: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً﴾،[٥] ﴿يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَاباً مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً﴾،[٦] وقوله: ﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾.[٧]

فإن قيل: لو سأل موسى عليه السلام الرؤية لقومه، لقال: أرهم ينظروا إليك،[٨] ولما قال: أرني أنظر.

قلنا: لو قال ذلك لما زال الخلاف بينهم؛ لأنّهم اعتقدوا أنّ الله تعالى لا يرفع الحجاب إلّا للأنبياء، نعوذ بالله عن هذه المقالة، ومتى رفع الحجاب لموسى ـ تعالى الله عن ذلك ـ صار المرسَل والمرسَل إليهم سواء، فلمّا علم موسى عليه السلام ذلك من حالهم، قال: أرني أنظر إليك، رفعاً للخلاف ودفعاً للشبهة وقمعاً للشاكّ المعاند.

وقد قيل: إنّما سأل لنفسه على ما جرت عادة الشفعاء عند الأمراء، والأوّل أليق بالآية، والثاني أقدم في الرواية.

وإذا ثبت استحالة رؤية القديم تعالى بما ذكرنا من الأدلّة عقلاً وسمعاً، ثبت استحالة إدراكه بشيء من الحواسّ. وقد قال عزّ مِن قائل: ﴿لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً﴾،[٩] ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾.[١٠]

---

١. *تفسير التبيان*: ١٠/١٩٧؛ *المنقذ من التقليد*: ١/١٢٨.

٢. نفس المصدر: ١٠/١٩٩.

٣. النمل/ ٣٥.

٤. الأحزاب/ ٥٣.

٥. البقرة/ ٥٥.

٦. النساء/ ١٥٣.

٧. الأعراف/ ١٥٥.

٨. *المنقذ من التقليد*: ١/١٢٩.

٩. طه/ ١١٠.

١٠. الشورى/ ١١.

فصل في التوحيد

اعلم أنّ القديم تعالى واحدٌ لا ثاني له في القدم؛ إذ لو كان للقديم ثانٍ، لكـان قـديماً حتّـى يصحّ أن يكون ثانياً له. وإذا كان قديماً كان مماثلاً للقديم تعالى على المذهبين معاً. وحدُّ المِـثْلَين أن يَسُدَّ أحدهما مسدَّ صاحبِه فيما يرجعُ إلى ذاتهما، من الاستحالة والجواز والوجوب، وهـذا يقتضي أن يكون كلّ واحدٍ منهما قادراً عالماً حيّاً موجوداً لأمرٍ يرجع إلى ذاتهما.

ثمّ لا يخلو مقدورهما من أن يكون واحداً أو متغايراً، ولا يصحّ أن يكون مقدورهما واحداً؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى إسناد الفعل إلى مَن يجب نفي الفعل عنه، أو إلى نفي الفعـل عمّـن يجـب إسناده إليه، وذلك لأنّه لا يمتنع أن يَقصِدَ أحدهما إلى إحداث المقدور ولا يَقـصِدِ الثـاني إليـه، فإن حصل الفعل وجب إسناده إليهما مع كون أحدهما كارهاً له غير قاصدٍ إليـه؛ لأنّ حقيقـة الفعل ما وجد وكان الغير قادراً عليه، وقد جعل هذا المعنى مع مَن لم يقصده إلى الفعـل، ومـن وجد مقدوره يجب إسناده إليه، ومن لم يقصده إلى الفعل وكان كارهاً له، يجب نفي الفعل عنـه، وإن لم يحصُل الفعل وقد قَصَدَه أحدهما، وجب إسناد الفعل إليه؛ لكونه قاصداً إلى الفعل غـير ممنوعٍ، وكيف يُسنَد إليه ما لم يحصُل؟! وهذا فاسدٌ كما ترى.

فإن قيل: هل يتصوّر إذا اختلفت إرادتهما، وإذا وجدت إرادة لا في محلٍّ كان يتعلّق بهمـا ويوجب الصفة لهما، فعلى هذا لا يلزم ما قدّرتم في الدليل؟

قلنا: إذا فرضنا الإلزام في نفس الإرادة سقط هذا السؤال؛ لأنّ القديم تعالى لا يكون مريداً إلّا بإرادةٍ محدثةٍ، وإذا كان مقدورهما واحداً، كانت تلك الإرادة محدثة بهما وواقعة عنـهما، ثمّ

لو دعا أحدهما الداعي إلى الإرادة لأجل مرادها وصرف الثاني صارف عنها، لكان الكلام في الإرادة كالكلام في المراد.

هذا إذا كان مقدورهما واحداً، وإن كان مقدورهما متغايراً، ثمّ فرضنا أن يريد كلّ واحدٍ منهما ضدّ ما يريده الآخر إلى أمورٍ كلّها فاسدة؛ لأنّه لا يخلو الحال من ثلاثة أوجهٍ:

أحدها: أن يحصل المرادان معاً، وهذا يؤدّي إلى اجتماع الضدّين، وذلك محالٌ.

والثاني: أن لا يحصل المرادان جميعاً، وهذا يؤدّي إلى تعذّر الفعل عليهما من غير منعٍ معقولٍ.

والثالث: أن يحصل أحد المرادين، فيؤدّي إلى تعذّر الفعل على أحدهما بلا منعٍ. وكلّ واحدٍ من هذه الأمور فاسد، وما أدّى إلى ذلك وجب القضاء بفساده.

فإن قيل: لو فرضنا ما قدّرتم في الدليل، لامتنع المرادان معاً؛ لأنّ مقدورَ كلّ واحدٍ منهما ليس بالوجود أحقّ من مقدور صاحبه، وحصولهما معاً غير جائز؛ لما فيه من اجتماع الضدّين.

قلنا: تعذّر الفعل مع قصد الفاعل إنّما يدلّ على أنّ ذلك الفعل غير مقدورٍ له، أو كان ممنوعاً عنه، أو انتهى مقدوره لتناهي قدرةٍ. فالممنوع كالمقيّد، ومن انتهى مقدوره فهو مثل متجاذبَي الحَبْل إذا كانا متساويي القدر، وكلّ واحدٍ من هذه الأمور غير جائز على القديم تعالى. وهَبْ أنّ اجتماع المرادين ممتنع لما بينهما من التضادّ، فما الّذي يمنع كلّ واحد منهما من مراده، مع كونه قادراً غير متناهي المقدور متعالياً عن جواز المنع عليه؟ ومَن هذه حاله يجب وقوع مقدوره عند القصد مع احتمال المحلّ والمحلّ، وإن لم يحتمل الضدّين والوقت واحدٌ، فإنّه يحتمل كلّ واحد منهما، وهذا الحكم واجب لكلّ محلٍّ، قصد الفاعل أو لم يقصد، والمنع غير جائز على القديم تعالى، وإذا كان المحلّ محتملاً والمنع زائلاً والقصد حاصلاً، وجب القضاء بوجوب وقوع المقدور. فالإلزام على هذا القول واقع السؤال ساقط.

فإن قيل: إذا كان كلّ واحد منهما حكيماً، فلا يريد أحدهما إلّا ما هو صلاح وحكمة، وإذا كان الثاني عالماً بذلك لكونه عالماً لذاته، فلا يريد ضدّ ذلك؛ لأنّ ضدّ المصلحة مفسدة، والحكيم لا يريد الفساد.

قلنا: ليس كلّ مصلحة لا بدّ أن يكون ضدّها مفسدة، ألا ترى أنّ الصلوة في كلّ زاوية[1] من زوايا البيت ضدّ الصلوة في الزاوية الأخرى؛ لما بين الأكوان من التضادّ لاختلاف الجهات؟

---

١. في الأصل: زواية.

فعلى هذا لا يمتنع أن يتعلّق الصلاح بكلّ واحدٍ من الضدّين، ويقوم كلّ واحدٍ في باب المصلحة مقام ضدّه، على ما هو معلوم من أحوال الواجبات من الألطاف وغيرها. وهذا يسقط السؤال.

فإن قيل: هذا الدليل مبنيّ على تقدير الخلاف بينهما، وهذا غير ممكن؛ لأنّ الخلاف غير مستحسن في الحكمة، والحكيم لا يفعل القبيح.

قلنا: ليس كلّ خلاف قبيحاً، وإنّما يقبح الخلاف إذا كان مؤدّياً إلى فسادٍ، وإذا فرضنا أن يتعلّق الصلاح بالمرادين معاً، كان ذلك الخلاف غير مستقبحٍ. على أنّ هذه المسألة مبنيّة على تقدير الخلاف لا على وقوعه، فإنّ الحقائق في المسائل لا تُعرف إلّا بالتقدير، ألا ترى إنّا إذا فرضنا صحّة الفعل من أحد حيّين وتعذّره على الآخر، علمنا التفرقة بينهما وان لم يعلم وقوع الفعل أو تعذّره منهما؛ لأنّ التقدير كافٍ في العلم بالتفرقة بينهما؟ وكذلك إن قدّرنا أن يصارع طفل صغيرٍ أسداً عظيماً، نعلم ضرورة أنّ الأسد غالب، وإن لم تقع هذه المصارعة قطّ ولم تحصل، فعلمتَ أنّ التقدير يوصل إلى التحقيق.

على أنّ في إثبات القديمين إثبات ذاتٍ لا يكون لوجوده حكم على عدمه؛ لأنّه إذا صحّ من أحدهما ما لا يصحّ منهما جميعاً، فلا دليل قاطع على إثبات الثاني، وإذا جاز إثبات ثانٍ بلا دليل، جاز إثبات ثالثٍ ورابعٍ فصاعداً.

و أدلّة التوحيد أكثر من أن تحصى، وفيما ذكرناه كفاية هاهنا، وقد نطق التنزيل بتوحيده شاهداً لما ذكرناه، مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾، ﴿لا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ﴾،[1] ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾.[2]

فصل

اعلم أنّ ما تقدّم من الكلام في التّوحيد يأتي على كلّ مَن خالفنا في هذا الباب، ولو تركنا الكلام على الثنويّة والنصارى وغيرهم فيما يهذؤون ويَتَهَوَّسون، لكان ما ذكرناه كافياً. غير أنّه لا بدّ من ذكر خمسة أصنافٍ من الكفّار: الثنويّة والمجوس والنصارى والصابئين وعبدة الأصنام، على ما جرت عادة علمائنا رضي الله [عنهم].[3] فأمّا الثنويّة فإنّهم يذهبون إلى قدم النور

---

١. النحل/ ٥١.

٢. الأنبياء/ ٢٢.

٣. في الأصل: «عنه».

والظلمة، ويعتقدون أنّ النور مطبوع على الخير، والظلمة مطبوعة على الشرّ والعالم مركّب منهما، فما كان خيراً فهو من النور، وما كان شرّاً فهو من الظلمة.

وهذا مذهب فاسد كما ترى؛ لأنّ الأجسام إذا كانت متماثلة على ما تقدّم وكان النور والظلمة جسمين، وجب القضاء بتماثلها، لا سيّما إذا كانا قديمين، وقد تقدّم أنّ الاشتراك في القدم يوجب التماثل. على أنّ الطبع غير معقول على ما تقدّم ذكره. ثمّ يلزم على هذه المقالة الباطلة قبح الأمر والنهي والمدح والذمّ؛ لأنّ ما يرجع إلى الطبع لا سبيل لاختيار مختار إليه، وما لا يدخل تحت الاختيار لا يصحّ الأمر به والنهي عنه. ومهما سقط الأمر والنهي، بطل المدح والذمّ، وكلّ مذهب يؤدّي إلى ذلك لا يخفى فساده.

فإن قيل: كيف يصحّ وقوع الخير والشرّ من فاعل واحد مع ما بينهما من التضادّ، ولو صحّ ذلك منه لصحّ أن يستحقّ المدح والذمّ والوقت واحد؟

قلنا: هذا أيضاً فاسدٌ؛ لأنّ الخير والشرّ والنفع والضرّ من جنس واحدٍ، ألا ترى أنّ اللذّة من جنس الألم، ولهذا صحّ أن يلتذّ أحدنا ممّا يتألّم به غيره لكون الملتذّ مشتهياً له وكون المتألّم نافراً عنه؟ وكذلك الصدق والكذب والحسن والقبح، ألا ترى أنّ الصدق يلتبس على السامع بالكذب ويشبّهان عليه، فلو كان بينهما تضادّ لما التبسا على المدرك؟ ونفس ما يقع حسناً صحّ وقوعه قبيحاً، ألا ترى أنّ لطمة اليتيم على وجه التأديب حسنة، وعلى طريق الظلم قبيحة؟ وإذا لم يكن بين الخير والشرّ تضادّ صحّ وقوعهما من فاعل واحد، فكيف والقدرة تتعلّق بالمتماثل والمختلف والمتضادّ على ما بيّن في موضعه؟ فعلى هذا يصحّ أن يستحقّ الواحد منّا المدح والذمّ والوقت واحد، ولهذه المسألة تفصيل وله موضع أحقّ بذكره.

ويلزم على مقالتهم الفاسدة قبح الاعتذار؛ لأنّه إن كان من فعل النور، فإنّه ما فعل قبيحاً يحتاج أن يتعذّر عنه، وإن كان من فعل الظلمة كانت الظلمة محسنة. فبان بجميع الوجوه فساد مذهبهم.

وأمّا قول المجوس في الله والشيطان، وإسنادهم الخير والشرّ إلى الله والشيطان، فهو باطل بما تقدّم في الكلام على الثنويّة. على أنّ أكثرهم يذهبون إلى أنّ الشيطان محدَثٌ حدث من فكر القديم، وهذا أظهر فساداً؛ لأنّ المحدث لا بدّ له من محدِث. وقولهم: إنّه حدث من فكره وشكّه، كلام غير معقول. ثمّ الشيطان إن كان مطبوعاً على الشرّ، كان القديم تعالى فاعلاً للشيطان والشرّ معاً؛ لأنّ فاعل السبب هو فاعل المسبّب، والقديم تعالى لا يفعل القبيح لا اختراعاً ولا متولّداً، على ما يأتي في موضعه، وإن كان الشيطان مختاراً في فعل الشرّ، بطل قولهم وصحّ

مذهب أهل التوحيد.

وأمّا النصارى فإنّ الخلاف معهم في هذا الموضع يجري في ثلاثة أشياء: في التثليث والنبوّة والاتّحاد. وقولهم في التثليث غير معقول على ما فسّروه؛ لأنّهم يقولون: ثلاثة أقانيم شيء واحدٌ. والشيء الواحد في الحقيقة لا يكون ثلاثة أشياء، ولا الثلاثة شيئاً واحداً. فإن قالوا هذا فهو مثل قولكم: إنسان واحدٌ، ودارٌ واحدةٌ، وعشرة واحدة.

قلنا: هذا تعارف مبنيٌّ على التوسّع والتجوّز، وإلّا نحن لا نوقع اسم الواحد على الحقيقة على العشرة، وكذلك على الدار والإنسان، وليس كذلك قولهم؛ لأنّهم يقولون: كان القديم واحداً ثمّ صار ثلاثة أشياء: الأب والابن والزوج، ثم صارت الثلاثة شيئاً واحداً، وهذا ظاهر الفساد؛ لأنّ الشيء الواحد في الحقيقة لا يصير أشياء. على أنّ هذه الأقانيم إن كانت قديمة كانت مماثلة، وهذا يقتضي أن يكون الأب ابناً وزوجاً، والابن أباً وزوجاً، والزوج أباً وإبناً! وإن كان الكلّ محدَثاً فلا بدّ لها من محدِثٍ، وإن كان بعضها قديماً وبعضها محدَثاً، فالمحدَث لا يجوز أن يصير قديماً ولا القديم محدثاً.

فإن قيل: المراد بالتثليث أن يكون للشيء ثلاثة أوصاف.

قلنا: هذا باطلٌ بالجوهر، فإنّ له عند الوجود أربعة أوصافٍ وهو مع ذلك شيء واحدٌ. وأمّا الابن فإنّه يضاف إلى الأب لأحد شيئين: إمّا أن يكون مخلوقاً من مائه، أو وُلِدَ على فراشه! تعالى الله عن ذلك وعمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً.

فإن قيل: هل يجوز أن يضاف الابن إليه على طريق التبنّي توسّعاً ومجازاً؟

قلنا: إنّما يجوز استعمال الشيء تجوّزاً حيث يمكن استعماله حقيقة، ولهذا لا يقال: تبنّى شابٌّ شيخاً، ولا إنسان جماداً؛ لاستحالة استعمال هذه اللفظة حقيقة في هذا الموضع، وإذا استحالت إضافة هذا اللفظة إلى الله تعالى حقيقة، استحالت توسّعاً ومجازاً. وليس لأحدٍ أن يقول: إنّما أضافه إلى نفسه على طريق الكرامة، كما أضاف الخلّة إلى إبراهيم عليه السلام من هذا الوجه أيضاً، وذلك لأنّ معنى الخلّة حاصل في إبراهيم عليه السلام حقيقة، ومعنى الابن غير حاصل لأحدٍ مع القديم تعالى لا حقيقةً ولا مجازاً. ثمّ يلزم على ذلك أنّ كلّ من أكرمه الله تعالى جاز أن يقول له ابنه.

وأمّا الاتّحاد فإن أرادوا به الحلول والمجاورة فهو معقول، غير أنّه لا يصحّ على الله تعالى على ما تقدّم ذكره، وإن أرادوا غير ذلك فهو ليس بمعقول.

فإن قيل: المراد بالاتّحاد فهو الاتّفاق في المشيئة والإرادة، ومعنى ذلك أنّ عيسى بن مريم

عليه السلام كان مريداً لكلّ ما يكون القديم تعالى مريداً له.

قلنا: هذا محالٌ؛ لأنّ من حقّ كلّ حيّين صحّة أن يريد أحدهما ما يكرهه الآخر، ولا يكون مريداً له ولا كارهاً. على أنّ المريد لا يكون مريداً إلّا إذا كان عالماً بالمراد، أو كان في حكم العالم، والقديم تعالى لمّا كان عالماً لذاته صحّ أن يكون مريداً لكلّ ما يصحّ أن يكون مراداً له. وعيسى لمّا كان عالماً بعلمٍ لا يصحّ أن يعلم جميع ما كان القديم تعالى عالماً به، كذلك لا يصحّ أن يريد كلّ ما كان مراداً للقديم تعالى. وأيضاً فإنّ القديم تعالى مريدٌ بإرادةٍ محدَثةٍ موجودةٍ لا في محلٍّ، وعيسى لا يريد إلّا بما يحلّ قلبه من الإرادة، وكيف يصحّ مع ذلك اشتراكهما في المشيئة والإرادة، وقد وصف الله تعالى خلق عيسى في محكم كتابه بقوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللهِ...﴾.[1] الآية.

فأمّا الصابئون فإنّهم يُقرّون بالصانع، ويذهبون إلى عبادة النجوم، ويعتقدون أنّها أحياء، ومنهم مَن يُسَمّيها آلهة، ومنهم من يُسَمّيها ملائكة.

والّذي يدلّ على أنّ الكواكب جمادٌ أنّها لو كانت حيّة قادرة، لكانت هذه الأوصاف حاصلة للجميع، ثمّ لا يخلو حال كلّ واحدٍ منها من أن يكون قادراً بقُدرةٍ أو يكون قادراً لذاته، والقادر بالقدرة لا يصحّ منه فعل الأجسام والألوان والقدرة والحيوة، وإن كان قادراً لذاته لكان حيّاً لذاته، وهذا يقتضي أن تكون الكواكب أحياء متماثلة. وإذا كان القول بإثبات قديمين باطلاً، فكيف القول بإثبات قدماء؟! على أنّ المسلمين قد أجمعوا على أنّها جماد مسخّرة، وقد نطق التنزيل بتسخيرها مثل قوله تعالى: ﴿مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ﴾.[2]

فأمّا عبدة الأصنام فإنّهم في غاية الجهالة ونهاية الضلالة؛ لأنّ الأصنام جماد لا يملك نفعاً ولا ضرّاً، ولا يستحقّ العبادة إلّا من كان قادراً على أصول النعم ومنعماً بها. وقولهم: الأصنام عندنا كالقبلة عندكم، باطل؛ لأنّهم يعبدون الأصنام؛ لقوله تعالى حكاية عنهم: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى﴾،[3] ونحن لا نعبد إلّا الله.

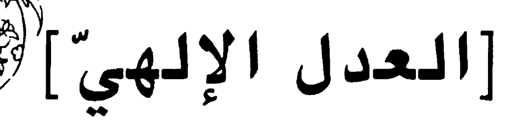
وأمّا التوجّه إلى القبلة عند العبادة، فإنّما هو واجب بالسمع معلوم بالشرع، وما جاءت شريعة بالتوجّه إلى الأصنام، ولا وردت العبادة إلينا والطاعة إليها، فوجب القضاء بفسادها. وهذا آخر ما اتّفق من التعليق في باب التوحيد.

---

١. آل عمران/ ٥٩.

٢. الأعراف/ ٥٤.

٣. الزمر/ ٣.



[العدل الإلهيّ]

[أفعالنا]

[تكاليفنا]

[نظريّة المعرفة]

[اللطف الإلهيّ]

[آلامنا]

باب العدل

اعلم أنّ الغرض في هذا الباب أن يستدلّ على أنّ الله تعالى لا يفعل القبيح ولايريـده، ولا يخلّ بما يجب عليه في دار التكليف من التمكين والأقدار والألطاف وإزاحة العلل وما يجري هذا المجرى، ولذلك لا يخلّ بما يجب عليه في الآخرة من إعطاء الثواب وإيصال الغرض.

ولا يصحّ الكلام في هذا الباب إلّا بعد بيان أقسام الأفعال، وأنا أذكره هاهنا ما لا بـدّ مـن ذكره.

اعلم أنّ الفعل ما وجد بعد أن كان مقدوراً، وإن شئت قلت: ما وجـد وكـان الغـير قـادراً عليه.

وهو على ضربين: أحدهما ليس له حكم زائد على حدوثه، مثـل كـلام الـساهي والنـائم وحركاتهما ما لم يتعدّاهما، أو ما له حكم زائد على حدوثه على ضربين: أحدهما لفعله مدخل في استحقاق الذمّ وهو القبيح، والقبيح ضرب واحد لا يدخله انقسام.

الضرب الثاني: ما لا يستحقّ الذمّ بفعله فهو حسن، وهو أيضاً علـى ضـربين: أحـدهما لا سبيل لاستحقاق المدح والذمّ إليه وهو المباح، إلّا أنّ هذا الضرب لا يسمّى مباحاً إلّا بعـد أن علم فاعله أو دلّ عليه، ومعنى ذلك أنّ العاقل يعلم ضرورة أنّ لـه التـصرّف في ملكـه بـالبيع والشراء والهبة والتعويض، ويعلم أيضاً بالشريعة أنّ له عقد من شاء من النـساء إلّا المحرّمـات، وهذا العلم مفقود في الأطفال والبهائم، فلهذا لا يطلق على أفعالهما اسم المباح.

والضرب الثاني من الحسن: ما يستحقّ المدح بفعله، وهـو أيـضاً علـى ضـربين: أحـدهما

يستحقّ المدح بفعله، ولا سبيل لاستحقاق الذمّ إلى تركه مثل المندوبات، وهو على ضربين: أحدهما يستحقّ بفعله المدح والثواب، ويسمّى هذا النوع ندباً وسنّة ونفلاً ونافلة تطوّعاً ومستحبّاً ومُرغّباً فيه.

والثاني يستحقّ بفعله المدح والثواب والشكر، وقد يعبّر عنه بالإحسان والإنعام وجميع أسماء النوافل.

والضرب الثاني ممّا يستحقّ المدح بفعله: هو ما يستحقّ الذمّ على الإخلال به، وهو الواجب بعينه، وحدّ الواجب ما يستحقّ المدح بفعله، والذمّ بأن لا يفعله على بعض الوجوه.

وقلنا: على بعض الوجوه، احترازاً من الإلجاء والإكراه، وقد يحترز بذلك عمّا يجب على التخيير وعمّا يسمّى فرضاً على الكفاية، وذلك لأنّ الواجبات على ثلاثة أضرب؛ أحدها: ما لا بدل له في الوجوب، وهو الواجب المعيّن والفرض المضيّق، والثاني ما له بدل مثل الكفّارات، والثالث: ما يقوم فيه بعض العقلاء مقام بعض، وهو الّذي يسمّى فرضاً على الكفاية مثل الجهاد والصلوة على الموتى وردّ السلام. هذه أقسام الأفعال.

[أفعالنا]

فصل في الطريق إلى معرفة القبائح والواجبات

اعلم أنّ القبائح على ضربين: عقليّ وسمعيّ، ولا بدّ لكلّ ما يقبح من الأفعال من وجه يقتضي قبحه، ولولا ذلك الوجه لم يكن ذلك الشيء بهذا الحكم أولى من غيره، ويجري الوجه في اقتضاء القبح مجرى الجملة في إيجاب المعلول، وإن كان بين العلّة والوجه فرق، وهو أنّ العلّة لاتكون إلّا معنى موجوداً يوجب الصفة لغيره إذا اختصّ به، وليس كذلك الوجه؛ لأنّه كالوصف اللازم للقبيح من كونه كذباً أو ظلماً أو عبثاً. وأيضاً فإنّ العلم يحصل بالصفة الموجبة عن العلّة، وإن لم يحصل العلم بالعلّة لا على جملة ولا على تفصيل، ألا ترى أنّا نعلم الوصف أولاً ثمّ نتوصّل به إلى إثبات العلّة؟ وليس كذلك القبيح؛ لأنّ العلم بقبحه لا ينفكّ عن العلم بوجه القبح إمّا على جملة أو تفصيل.

فإن قيل: هب أنّ من يعلم قبح الظلم يعلم وجه قبحه، فكيف يمكن ذلك في القبائح السمعيّة؟

قيل له: إنّ القبح العقليّ من الظلم والكذب والعبث والمفسدة وكفر المنعم والجهل وغير ذلك، فإنّ من لا يعلم وجه القبح في هذه الأشياء لا يعلم كونها قبيحةً؛ لأنّ من لا يعلم كون الألم ظلماً، أو كون الفعل كذباً أو عبثاً أو مفسدة، لا يعلم قبحه، فإذا علم هذه الوجوه في هذه الأفعال اعتقد قبحها، فبان أنّ العلم بقبح الشيء لا ينفكّ من العلم بوجه قبحه.

فأمّا القبائح السمعيّة فلا بدّ لها من وجوه يقتضي قبحها، وإن لم يعلم تلك الوجوه على التفصيل، غير أنّا نقول: ما نهى القديم تعالى عنه لا بدّ أن يكون مفسدة في التكليف، إمّا لأنّه داعٍ إلى قبيح، أوصارف عن واجب، أو فيه وجه من وجوه الفساد، وذلك لأنّ النهي يدلّ على كراهة المنهيّ عنه، والحكيم لا يكره الحسن كما لا يريد القبيح.

فإن قيل: العلم بقبح هذه الأشياء ضروريّ أو مكتسب.

قلنا: أمّا العلم بقبح القبائح العقليّة فهو ضروريّ من فعل الله معدود من كمال العقل، غير أنّه علم الجمل، وهو أن يعلم أنّ كلّ ما له صفة الظلم قبيح، وكذلك العلم بقبح الكذب العاري من نفع أو دفع ضرر، وهكذا حكم سائر القبائح، فإذا علمنا ظلماً معيّناً، علمنا أنّه من تلك الجمل، وكذلك إذا علمنا كذباً معيّناً ليس فيه نفع ولا دفع ضرر، اعتقدنا قبحه موافقاً لعلم الجمل، ويسمّى العلم الأوّل ضروريّاً والثاني مكتسباً. وقد تكرّر الكلام في مثل ذلك. وهكذا حكم كلّ ما نعلم قبحه بالعقل، وربّما يعلم قبح شيء من هذه القبائح بالاستدلال والتعليل، وهو أنّ الكذب إذا كان فيه نفع أو دفع ضرر لا يعلم قبحه ضرورة، غير أنّا نقول الوجه في قبح الكذب العاري من نفع ودفع ضرر كونه كذباً، لا خلوّه من نفع ودفع ضرر؛ لأنّ الصدق ربّما عري من نفع ودفع ضرر ومع ذلك لا يكون قبيحاً، فعلم أنّ الوجه في ذلك كونه كذباً.

وإذا ثبت أنّ الوجوه في قبح الكذب العاري من نفع أودفع ضرر كونه كذباً ـ وهذا الوجه حاصل في الكذب الّذي فيه نفع أو دفع ضرر ـ وجب القضاء بقبحه؛ لما تقدّم من أنّ الوجه في اقتضاء القبح يجري مجرى العلّة في إيجاب المعلول.

فإن قيل: ما الدليل على أنّ وجه القبح في ذلك ما ذكرتموه دون ما ذهب إليه المجبّرة؟

قلنا: الدليل على ذلك أنّا نعلم ضرورة أنّ كلّ من علم كون الفعل ظلماً علم قبحه، فلو كان وجه القبح غير ما ذكرناه، لما امتنع أن يحصل ذلك الوجه في العدل، فيكون قبيحاً، أو لا يحصل في الظلم المحض، فيكون حسناً، ولصحّ أن يعلمه قبيحاً من لا يعلم كونه ظلماً إذا علم ذلك الوجه، ولصحّ أيضاً أن يعلمه ظلماً ولا يعلمه قبيحاً إذا لم يعلم ذلك الوجه، والمعلوم خلاف ذلك. وإذا علمت أنّ وجه القبح في الظلم كونه ظلماً لا غير، علمت أنّ وجه القبح في الكذب كونه كذباً وفي العبث كونه عبثاً، وكذلك الجهل والمفسدة وغير ذلك.

فإن قيل: كيف يصحّ ادّعاء الضرورة في ذلك مع مخالفة المجبّرة فيه؟ أليس القوم يثبتون في أفعال الله تعالى ما له صفة الظلم ولا يعتقدون قبحه؟

قلنا: ليس في أفعال الله تعالى ما له صفة الظلم، وإنّما اعتقد هؤلاء القوم أنّ بعض أفعاله تعالى بهذه الصفة لما لم يعلموا وجه الحكمة فيه، ولم يجسروا أن يصفوا أفعاله بالقبح، فبنوا مقالتهم الفاسدة على ذلك. على أنّا ما ادّعينا العلم الضروريّ إلّا في الظلم المعلوم الواقع في الشاهد، وهم لا ينكرون ذلك، غير أنّهم يعتقدون أنّ لأحوال الفاعل تأثيراً في الظلم، فيثبتون تلك الأحوال في الشاهد وينفونها في الغائب، فعلى هذه القضيّة خلاف المجبّرة لا يقدح فيما ذكرنا، ثمّ إذا استدللنا على فساد ما اعتقدوه زال الخلاف في الشاهد.

وقد قيل: إنّ علم التفصيل تقع فيه من الخلاف ما لا يقع في العلم الجمل؛ لأنّ التفصيل يحتاج إلى ضرب من التعليل، ولا يحتاج إليه علم الجمل، ولا يتعدّ الخلاف فيما يحتاج فيه إلى الاعتبار والتعليل.

ويمكن الجواب عن هذا السؤال بأنّ المجبّرة وغيرهم من العقلاء لا يعلمون ما ذكرنا ضرورة ويعترفون به، إلّا نفراً قليلاً من رؤسائهم، لا يقدح إنكارهم فيما هو معلوم ضرورة، فيجري خلاف المجبّرة في ذلك مجرى خلاف السوفسطائيّة وأصحاب العناد؛ لأنّ من لا يعرف الفرق بين الإحسان والإساءة والظلم والعدل، لا يلتفت إلى خلافه، بل لا يعدّ من العقلاء.

فإن قيل: نحن لا ننكر الفرق بين الإحسان والإساءة والعدل والظلم والحسن والقبيح، إلّا أنّ هذه التفرقة ترجع إلى الشهوة والنفار، لأنّا لا نشتهي الإحسان والعدل ولا نشتهي الإساءة والظلم.

قلنا: الشهوة لا تتعلّق إلّا بما يصحّ إداركه وكذلك النفار، وقد يدخل الظلم والحسن والقبح فيما لا يتعلّق به الإدراك، وأيضاً فإنّ العاقل يشتهي التصرّف في مال نفسه ومال غيره، مع أنّ التصرّف في مال نفسه حسن وفي مال غيره قبيح من غير إذنه، والشهوة ثابتة فيهما ومتعلّقة بهما، وأيضاً فإنّ العسل يشتهيه المحرور والمرطوب، وإطعامه قبيح للمحرور وحسن للمرطوب، مع حصول الشهوة في الموضعين.

فإن قيل: ما أنكرتم أنّ لأحوالنا تأثيراً في قبح أفعالنا، وهو أن يكون الواحد منّا لما كان محدثاً مربوباً مملوكاً يدخل القبح في أفعاله، وهذه الأحوال غير ثابتة للقديم تعالى، ولذلك لا مدخل للقبح في أفعاله.

قلنا: لو كان لكون الواحد منّا محدثاً أو مربوباً أو مملوكاً أو مأموراً تأثير في حكم أفعاله، لكانت أفعاله كلّها قبيحة لفقد الاختصاص، ولم يكن بعض أفعاله بذلك أولى من بعض، ويلزم

على ذلك أن لا يعلم قبح أفعالنا من لا يعلم هذه الأحوال منّا، والمعلوم خلاف ذلك. على أنّ أفعالنا لوحسنت أو قبحت لبعض هذه الأوصاف، وكانت هذه الأوصاف منتفية عن القديم تعالى، لوجب أن لا يوصف أفعاله تعالى بالحسن كما لا يوصف بالقبح، والقول بذلك خروج عن الإسلام.

فإن قيل: هل يجوزأن يقال: إنّما يقبح بعض هذه الأفعال للنهي عنه، يحسن بعضها للأمر به.

قلنا: لا يجوز ذلك؛ لأنّه يؤدّي إلى أن لا يوصف بالقبح والحسن ما لم يؤمر به، لم يُنه عنه، وذلك مثل سائر المباحات، ولا خلاف في أنّ المباح موصوف بالحسن مع فقد الأمر. ويلزم على ذلك أن لا يوصف أفعاله تعالى بالحسن لفقد الأمر، وذلك أيضاً خروج عن الإسلام.

على أنّ النهي لو اقتضى قبح الفعل، لوجب وصف الفعل الواحد بالحسن والقبح، إذا أمر به آمر ونهى عنه ناهٍ، وفساد ذلك ظاهر. ولوجب أيضاً أن يقبح العدل إذا نهى عنه، ويحسن الظلم إذا أمر به، وأيضاً فلو كان النهي مؤثّراً في قبح الفعل، لما اختلف فيه باختلاف الفاعلين، فيلزم على ذلك قبح كلّ ما نهى عنه العبد، والمعلوم خلاف ذلك.

فان قيل: أليس نهي القديم تعالى يقتضي قبح المنهيّ عنه ونهينا لا يقتضي ذلك؟ فما أنكرتم أنّ نهيه يؤثّر في القبح ونهينا لا يؤثّر في ذلك؟

قلنا: نهي القديم تعالى لا يقتضي قبح المنهيّ عنه، وإنّما يدلّ على ذلك لا بمجرّد النهي، بل لأنّه تعالى حكيم، والحكيم لا ينهى إلّا عن القبيح، ولو أطلقنا عليه لفظ الاقتضاء لم يضرّنا؛ لأنّ الفرق بين ما يقتضي اقتضاء التأثير وبين ما يقتضي اقتضاء الدلالة لا يخفى.

فإن قيل: نحن نعلم أنّ نهي مالك الدار عن الدخول يقتضي قبح الدخول، ونهي غيره لا يقتضي ذلك.

قلنا: نهي مالك الدار عن الدخول إنّما يدلّ على أنّه غير راضٍ للدخول أو استضرّ به، وهذا المعنى غير حاصل للقديم تعالى . على أنّ النهي لو اقتضى قبح الفعل، لكان من لا يعرف النهي، والناهي لا يعرف قبح شيء من القبائح، وقد تقدّم أنّ العلم بالقبح لا ينفكّ عن العلم بوجه القبح، ألا ترى أنّ من لا يعرف الشرع ولا يعترف به لا يعلم قبح شيء من القبائح الشرعيّة؛ لأنّ العلم بقبح هذه القبائح تابع للعلم بالشريعة؟

فإن قيل: إنّما يعرف قبح القبائح من لا يعرف النهي والناهي لمخالطتهم أهل الشرع.

قلنا: لوكان القوم عارفين بالقبائح العقليّة لأجل المخالطة، لوجب أن لا ينكروا القبائح

الشرعيّة، ومعلوم أنّهم ينكرون ذلك مع حصول المخالطة، وهذا من أدلّ الدليل على أنّ القبائح العقليّة لا سبيل إلى معرفتها إلّا العقل.

فأمّا القبائح الشرعيّة فإنّ السمع طريق إلى معرفتها، فلذلك اعترف بقبحها من اعترف بالسمع، وأنكر قبحها من أنكر السمع. فأمّا الواجبات فهي أيضاً على ضربين: عقليّ وسمعيّ، فالعقليّ مثل ردّ الوديعة وشكر المنعم وقضاء الدين والإنصاف وما يجري هذا المجرى.

والكلام في العلم بهذه الواجبات على الجمل والتفصيل كالكلام في القبائح؛ لأنّ العاقل يعلم ضرورة وجوب ما هو بصفة ردّ الوديعة وقضاء الدين، فإذا تعيّن واحداً من هذه الواجبات، اعتقد وجوبه موافقاً لعلم الجمل. والعلم بوجوب هذه الواجبات لا ينفكّ من العلم بوجه وجوبها، إمّا على طريق الجمل أو التفصيل على ما تقدّم في القبائح. وقد أجمع أهل العدل على أنّ ما ليس له وجه الوجوب لا يحسن إيجابه. والواجبات السمعيّة مثل الصلوة والزكوة والصوم والحجّ والجهاد، فوجه وجوبها كونها لطفاً في التكليف وداعية إلى الواجبات العقليّة، ولولا ذلك لما حسن إيجابها.

ثمّ اعلم أنّ بين أصحابنا خلافاً في حدّ الحسن، فذهب بعضهم إلى أنّ حقيقة الحسن ما عرى من وجوه القبح، وذهب آخرون إلى أنّ الحسن إنّما يحسن لوقوعه على وجه يقتضي حسنه بشرط انتفاء وجوه القبح. وهذا الّذي اختاره المرتضى رضي الله عنه وأرضاه، وإنّما شرطوا ذلك لأنّ وجه الحسن والقبح إذا اجتمعا فالتغليب للقبح دون الحسن، ألا ترى أنّ الغاصب ينتفع بالمغصوب؟ وربّما يحصل الغصب على وجه اللطف والانتفاع، والانتفاع واللطف وجهان من وجوه الحسن، ومع ذلك كان الحكم للغصب الّذي هو وجه القبح، فلذلك أطلقنا في القبيح وقلنا: القبيح ما فيه وجه من وجوه القبح، وشرطنا في الحسن كما ترى، فهذه أحكام الأفعال.

فصل في أنّ القديم تعالى يقدر على ما لو فعل لكان قبيحاً

الخلاف في هذا الباب يجري مع النظّام ومن تبعه، وله شبهة في هذه المسألة، وأنا أذكرها في موضعها إن شاء الله تعالى. اعلم أنّ القبيح ليس بجنس مفرد يختصّ بقادر دون قادر، وإنّما يقبح الفعل لوقوعه على وجه كما تقدّم، والقديم تعالى قادر على سائر أجناس المقدورات ومن كلّ جنس على ما لا يتناهى، وعلى كلّ وجه يمكن وقوع المقدور عليه؛ لكونه قادراً لذاته أو لما هو عليه في ذاته، وإذا ثبت أنّه تعالى قادر على بعض الأجناس لأمر يرجع إلى ذاته ولا مخصّص له، وجب أن يكون قادراً على جميع الأجناس.

وقد تقدّم الكلام في الفرق بين تعلّق الصفة وتعلّق العلّة، وأنّ تعلّق الصفة يجب أن يكون شائعاً عامّاً، وتعلّق العلّة يجب أن يكون مخصوصاً مقصوراً، وأيضاً فإنّ المقدورات منحصرة الأجناس، وهي ثلاثة وعشرون نوعاً، وكلّ نوع لا سبيل للنهاية إليه، ولا يدخل تحت مقدور القدر من هذه الأجناس إلّا عشرة أنواع، وقد ذكرت تفصيل ذلك في *الحدود*.[1]

فلولا أنّ القديم تعالى قادر على ما هو خارج من مقدور القدر، من الأجسام والألوان والقدرة والحيوة والطعوم وغير ذلك، للزم ثبوت حوادث ولا محدث لها، وذلك فاسد كما ترى. وإذا كان القديم تعالى قادراً على ما لا يقدر عليه العبد، كان على جنس ما يقدر عليه العبد أقدر، وأيضاً فإنّ القبيح من جنس الحسن، بدلالة أنّ وجود الإنسان في داره حسن، وفي دار

---

١. راجع الصفحات ٦٩ـ٧١ من كتاب *الحدود* للمصنّف، وقد أعدّ بتحقيقنا أيضاً.

غيره بغير إذنه قبيح، والقعود جنس واحد إذا كانت الجهة واحدة، وقد تقدّم ذكر شيء من ذلك وسنذكر تفصيله في باب الوعيد.

وإذا ثبت ذلك وكان الواحد منّا يقدر أن يوقع مقدوره على وجه القبح أو الحسن ـ والقديم أزيد حالاً منّا في هذه الصفة ـ وجب القضاء بأنّه قادر على إيجاد مقدوره على كلّ وجه يمكن وقوعه عليه. وأيضاً فإنّ القديم تعالى خالق لعلوم العقل فيها، وللعلوم أضداد من الجهل والظنّ، ومن شأن القادر على كلّ شيء أن يكون قادراً على جنس ضدّه إذا كان له ضدّ، وهذا يقتضي كونه قادراً على ما لو وقع لكان قبيحاً وأيضاً فإنّه تعالى قادر على تعذيب العاصي، وإذا تاب العاصي قبح تعذيبه، وتوبته لا تخرج القديم تعالى عن كونه قادراً على تعذيبه، فقد صحّ بهذه الوجوه كونه تعالى قادراً على ما لو اختار لكان قبيحاً.

فإن قيل: فكيف الجواب عن شبهة النظّام وما هي؟

قلنا: زعم النظّام أنّ القديم تعالى لوكان قادراً على الظلم لكان جاهلاً أو محتاجاً، كما أنّه لو كان قادراً على أن يتحرك لكان متحيّزاً؛ لأنّ الظلم يدلّ على جهل فاعله أو حاجته إليه، كما أنّ التحرك يدلّ على أنّ المتحرك متحيّز، فهذه شبهة.

والجواب عن ذلك: أنّ الظلم لا يدلّ على جهل فاعله ولا على حاجته، وإنّما يدلّ على أنّ له داعياً إليه. وحقيقة الداعي العلم أو الاعتقاد أو الظنّ بوصول نفع أو دفع ضرر، ومثل هذا الداعي لا يدعو إلى الظلم إلّا من كان جاهلاً به أو محتاجاً إليه، وإذا ثبت أنّ القديم تعالى عالم بسائر المعلومات ـ بما تقدّم ذكره من الأدلّة ـ استحال عليه الجهل، وإذا كان غنيّاً استحالت الحاجة عليه، وإذا ثبت ذلك وكان الداعي إلى الظلم لا يحصل إلّا من أحد هذين الوجهين، وقد ثبت استحالتهما على القديم تعالى، وجب القضاء بأنّه لا داعي له إلى الظلم. وفقد الداعي إلى شيء لا يقتضي أن يكون ذلك الشيء غير مقدور؛ لأنّ ما لا يدعو إليه الداعي من المقدورات أكثر ممّا يدعو إليه، والسؤال فقد سقط بهذاالوجه.[١]

وقد ذهب العلماء في الجواب عن هذه الشبهة كلّ مذهب والأصحّ ما اختاره المرتضى علم الهدى رضي الله عنه وأرضاه، وهو أنّ الظلم إنّما يدلّ على جهل فاعله إذا لم يعلم جاهل أو عالم، أو على حاجته إذا لم يعلم كونه غنيّاً أو محتاجاً، فأمّا من لا يصحّ عليه الجهل والحاجة،

---

١. هذه الجملة مربكة، ولا يستقيم معناها إلّا بالنحو التالي: فقد سقط السؤال بهذا الوجه.

وقد قدّر وقوع الظلم منه، فإنّ ذلك الظلم لا يدلّ على جهله أوحاجته لو وقع نظير ذلك المعجز؛ لأنّه دلالة على صدق من ظهر على يده إذا لم يعلم كونه كاذباً، فإذا علم أنّه كاذب فيما ادّعى، ثمّ لو قدّر وقوع ما هو بصفة المعجز عند ادّعائه، فإنّ ذلك لا يكون دلالة على صدقه، وهذا لا يقتضي خروج الظلم والمعجز ما هو مذكور في موضعه وذلك عن الدلالة؛ لأنّ أحكام الدلالة مختلف، فمنها: ما يدلّ على الإطلاق من غير اعتبار شيء من الشرائط كصحّة الفعل. ومنها: ما يدلّ إلّا بشرائط كالمعجز على ما هو مذكور في موضعه، وذلك لأنّ الدلالة كاشفة وليست موجبة، وممّا لا يمكن الاستشهاد به على ذلك كون الحيّ حيّاً، فإنّه يصحّ كونه عاجزاً جاهلاً كما يصحّ كونه عالماً قادراً. هذا إذا كانت هذه الأوصاف جائزة عليه، فإذا علم وجوب كونه قادراً عالماً، فإنّ كونه حيّاً لا يصحّ كونه عاجزاً جاهلاً، وإن كان هو المصحّح لكونه قادراً عالماً.

وأمّا تشبيه وقوع الظلم بحصول التحرك فإنّه من أبعد التشبيه؛ لأنّ التحرك يدلّ على التحيّز دلالة الصحّة، ووقوع الظلم يدلّ على الجهل أو الحاجة دلالة الداعي، وبينهما فرق؛ لأنّ المصحّح للتحرك كون الجسم متحيّزاً، والمصحّح لوقوع الفعل ظلماً أو غيرها من الأفعال كونه قادراً، وإنّما يختار الظلم عند الداعي، والداعي ليس بمصحّح للظلم ولا موجب له. فبان الفرق بينهما، وهذا يغني عمّا طوّل المتكلّمون في الجواب عن هذه الشبهة.

فصل في أنّه تعالى لا يفعل شيئاً من القبائح

اعلم أنّ القبيح إنّما يفعل من كان جاهلاً بقبحه أو محتاجاً إليه على ما تقدّم، فمن كان عالماً بقبح شيء ومستغنياً عنه، وكان عالماً باستغنائه عنه، فإنّه لا يتصوّر أن يختاره. يدلّ على ذلك أنّ الواحد من الحكماء، لو خيّر بين الصدق والكذب مع تساوي الغرض، وكان ذلك الحكيم عالماً بقبح الكذب وحسن الصدق، وعلم أنّ كلّ واحد من الصدق والكذب يقوم مقام صاحبه في جميع الوجوه والأغراض، فإنّه لا يختار الكذب على الصدق، والعلم بذلك ضروريّ لا يختلف فيه العقلاء.

وإذا علمنا امتناع الواحد منّا من الكذب مع هذه الشرائط، فالقديم سبحانه وتعالى الّذي هو مستغنٍ على الحقيقة وأحكم الحاكمين أولى بأن لا يختار الكذب. ومن امتنع عن بعض القبائح لقبحه واستغنائه عنه، وكان وجه القبح حاصلاً في جميع القبائح واستغناؤه عنها واجباً، وجب القضاء بأنّه ممتنع عن الجميع، وقد قال عزّ من قائل تصديقاً لما ذكرناه ﴿وَاللهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾،[1] وقال أيضاً: ﴿أَلَيْسَ اللهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ﴾.[2]

فإن قيل: الواحد منّا إنّما لا يختار الكذب على الصدق على ما شرطتم؛ لأنّه يستحقّ المذمّة ويستضرّ بها.

قلنا: القديم تعالى وإن لم يستضرّ بشيء فاستحقاق المذمّة على القبيح ثابت على كلّ حال

---

١. محمّد/ ٣٨.

٢. التين/ ٨.

لمن يختار القبيح، ولا خلاف في أنّ استحقاق المذمّة يقتضي النقص، وليس للحكيم أن يفعل ما يخرجه عن الكمال إلى النقص. وليس لأحد أن يقول: المخيّر بين الصدق والكذب على ما ذكرتم، وإنّما يختار الصدق على الكذب لكونه ملجأ إليه أو لأنّه لا داعي له إلى الكذب، وذلك لأنّ الممتنع عن الكذب يستحقّ المدح، ولو كان ملجأ إليه لما استحقّ ذلك.

وقوله لا داعي له لا يضرّنا هاهنا؛ لأنّ الغرض في هذا الموضع أن نبيّن أنّه لا يختار الكذب على الصدق. على أنّا قد فرضنا أن يكون الداعي حاصلاً في الوجهين، ثمّ لمّا علم أنّ الصدق يقوم مقام الكذب في باب الغرض، عدل عن الكذب إلى الصدق لحسنه ولقيامه مقام الكذب؛ لأنّ وجه القبح يصرف عن الفعل، كما أنّ وجه الحسن يدعو إليه. على أنّ القديم تعالى لو كان محتاجاً إلى القبيح ـ تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً ـ لوجب أن لا يختار؛ لكونه قادراً على ما لا يتناهى من جنس الحسن، ومن قدر أن يغني نفسه بالحسن عن القبيح من جميع الوجوه، وكان حكيماً عالماً بأحواله وبأنّه مستغنٍ بالحسن عن القبيح على الإطلاق، فإنّه لا يختار الكذب.

فإن قيل: لم قلت: إنّ مجرّد الحسن يدعو إليه؟

قلنا: نحن نعلم ضرورة أنّ العاقل يرشد كلّ مسترشد ضالٌّ عن الطريق، من غير أن يخطر بباله شيء من منافع الدنيا والآخرة. على أنّ القديم تعالى ما خلق العالم بما فيه إلّا لمجرّد الإحسان، لأنّه لا بدّ أن يكون له في خلقه غرض، فإنّ العبث لا يجوز عليه، والغرض لا بدّ أن يكون قبيحاً أوحسناً، وقد تقدّم أنّه لا يفعل القبيح، فلم يبق إلّا أنّه ما خلق العالم إلا لغرض حسن صحيح، وهو الإحسان إلى غيره. على أنّ القديم تعالى لو فعل الظلم لوجب أن يسمّى ظالماً، كما أنّه لمّا خلق الخلق والرزق يسمّى خالقاً ورازقاً، ولاخلاف بين الأمّة من أطلق عليه اسم الظالم فهو خارج عن الإسلام، وإذاً استحال إطلاق اسم النقص عليه، ومصداق ذلك ما ذهبنا إليه وبنينا الاعتماد عليه قوله تعالى: ﴿لا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً﴾،[1] ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيَظْلِمَهُمْ﴾،[2] ﴿لا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْراً عَظِيماً﴾.[3]

---

١. يونس/ ٤٤.
٢. العنكبوت/ ٤٠.
٣. النساء/ ٤٠.

فصل في أنّه تعالى لا يريد شيئاً من القبائح

اعلم أنّهم العقلاء لا يعرفون الفرق بين من فعل الظلم وبين من يريده وفي استحقاق الملامة، وذلك لأنّ إرادة القبيح قبيحة وإرادة الحسن حسنة؛ لكونها تابعة للمراد في الوجوه، من الحسن والقبح والمباح والواجب والندب، وقد تقدّم أنّ القديم تعالى مريد بإرادة محدثة، فكما لا يجوز أن يفعل القبيح، لا يجوز أن يفعل إرادة القبيح.

وأيضاً فإنّ الأمر لايكون أمراً إلّا إذا كان الأمر مريداً للمأمور به، وإذا لم يكن الأمر أمراً إلّا بالإرادة، وكان الأمر بالقبيح قبيحا، وجب القضاء بقبح ما يصير به الأمر أمراً، وهو إرادة القبح.

وأيضاً فإنّ القديم تعالى نهى عن جميع القبائح بإجماع الأمّة، وقد تقدّم أنّ النهي لا يكون نهياً إلّا إذا كان الناهي كارهاً للمنهيّ عنه، فلو كان مريداً للقبائح لوجب أن يكون مريداً كارهاً للشيء الواحد، وذلك فاسد كما ترى.

فإن قيل: لو أراد القديم تعالى ما يمتنع العبد منه، لدلّ ذلك على ضعفه.

قلنا: لو أراد ما يرجع نفعه أو ضرّه إليه تعالى عن ذلك، لكان دالّاً على ضعفه ونقصه، وكذلك لو أراد على طريق الإلجاء ولم يحصل، لدلّ ذلك على أنّه غير قادر على الإلجاء. فأمّا إذا أراد من العبد ما يعود نفعه وضرّه إلى العبد، وأعلمه ما فيه وجعله مختاراً ثمّ امتنع العبد فلا يدلّ ذلك على ضعفه أو نقصه، وأمثلة ذلك معلوم من الشاهد، ألا ترى أنّ السيّد إذا قال لعبده: اسقني، وقد غصّ بلقمة فلم يسقه، لما كان ذلك السيّد إلّا ضعيفاً مغلوباً؟ فأمّا إذا أعطى

العبد مالاً وأمره أن يشتري لنفسه ما يصير به سعيداً ثمّ امتنع العبد، فهذا لا يدلّ على ضعف السيّد، بل يدلّ على شقاوة العبد ونحوسته.

وممّا يؤكّد ذلك أنّ سلطان الإسلام لا بدّ أن يكون مريداً لإسلام أضعف اليهود وأقلّه حالاً وقوّة، كما كان مريداً لإسلام جميعهم، مع تمرّد ذلك اليهوديّ وإقباله على ما كان السلطان كارهاً له، فلا يدلّ شيء من ذلك على ضعف السلطان وعجزه، سواء كان السلطان نبيّاً أو إماماً أو غيرهما، وذلك لأنّ السلطان إنّما يريد منه على سبيله اختياره وليصير سعيداً به. ألا ترى أنّه لو استنصره به على أعدائه فلم ينصره، لكان ذلك دالاً على ضعفه وعجزه؟

على أنّ الأمّة قد أجمعت على أنّ الله تعالى أمر بالإيمان والطاعة من مات على كفره، فإن كان إرادة الإيمان من الكفّار مع امتناعهم من الهداية وإصرارهم على الضلالة، دلالة على ضعف المريد وعجزه، وكان أمره لهم بالإسلام مع امتناعهم منه أظهر علامة وأقوى دلالة على ضعفه وعجزه، فما أجابوا عن الأمر، فهو جوابنا عن الإرادة. وليس لهم أن يقولوا: إنّما أمر الكفّار بالإيمان ولم يرد ذلك منهم؛ إذ لو أراد لحصل، وذلك لأنّ الأمر لا يكون أمراً إلّا إذا كان الأمر مريداً للمأمور به، ولولا ذلك لما كان بين الأمر والإباحة فرق.

وإذا ثبت ذلك وقد اتّفقنا على أنّه تعالى أمر العباد طرّاً بالإيمان، فلا بدّ أن يكون مريداً لإيمانهم، إلّا أنّه أراد ذلك لمايرجع إليهم من المنافع لهم ودفع المضارّ عنهم، وجعل الخيار إليهم، فقال عزّ من قائل: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾،[1] وقال أيضاً: ﴿أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمَّنْ يَأْتِي آمِناً يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾.[2]

فإن قيل: أليس قد أجمعت الأمّة ودلّت الدلالة على أنّ ما هو معلوم لله تعالى لا يتغيّر، فلو أراد الإيمان من الكافر، لكان يريد منه أن يغيّر معلومه ويجعله جاهلاً، وذلك لا يقوله أحد؟

قلنا: لو أمر الكافر بالإيمان وقد علم أنّه سيموت على كفره، لكان قد أمره أن يغيّر معلومه ويجعله جاهلاً، فالجواب عن الأمر والإرادة واحد والسؤال ساقط. على أنّ الأمّة أجمعت على أنّ معلوم القديم تعالى لا يتغيّر، أجمعوا على أنّ القديم تعالى أمر جميع العباد بالإيمان والطاعة، مع علمه بأنّ أكثرهم يموتون على الكفر والضلالة، فلا يخلو حالهم من أحد أمرين: إمّا أن يكونوا قادرين على ذلك، فقد حصل المراد وزال الخلاف، أو لم يكونوا قادرين على ذلك، فهذا

---

١. الكهف/ ٢٩.

٢. فصّلت/ ٤٠.

تكليف لما لا يطاق، وهو من أقبح القبائح. على أنّ العلم يجب أن يكون تابعاً للمعلوم ومتعلّقاً على ما هو عليه لأن يجعله كذلك، ولولا ذلك لما كان القديم تعالى على الأوصاف المخصوصة إلّا لعلمنا أنّه كذلك، وكذلك كلّ واحد من أجناس المعلومات لا يختصّ بما يتميّز به من غيره إلّا لعلمنا أنّه كذلك، وفي بطلان جميع ذلك دلالة على أنّ العلم تابع للمعلوم ومتعلّق به وموقوف عليه.

فإن قيل: لو أراد من العبد ما لا يحصل لجاز أن يريد من أفعال نفسه ما لا يقع.

قلنا: الفرق بين الأمرين ظاهر، وهو أنّه تعالى إذا دعاه الداعي إلى فعل ما أراد ذلك وقصده ثمّ لم يحصل، كان ذلك دالّاً على عجزه، وليس كذلك ما أراد من العبد على طريق اختيار العبد دواعيه؛ لأنّه إذا أمر العبد بشيء أعلمه ما فيه من الصلاح وجعل الخيار إليه، ولولا ذلك لما كان قبيحاً في التكليف.

فإن قيل: ما معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾؟[1]

قلنا: هذه الآية متّصلة بما قبلها، وهو قوله تعالى: ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ. وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ الاستقامة. إلّا أنّ الله تعالى قد شاءها وأمر بها، وكلّ ما أمر الله تعالى به وأراده من العبد، كانت الاستقامة مشتملة عليه.

فإن قيل: أليس قد أجمعت الأمّة على قولهم: ﴿مَا شَاءَ اللهُ كَانَ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ﴾؟[2]

قلنا: الإجماع غير مسلّم على هذا القول. ثمّ لو سلّم لكان محمولاً على أنّه محمول بفعل نفسه، كأنّه قال: ما شاء الله من فعله كان، أو من فعل عبده على طريق الإلجاء، وما لم يشأ لم يكن. على أنّ هذا القول قد عورض بقولهم: لا مردّ لأمر الله ولا محيص منه، نعلم أنّ الكفّار يردّون أمره ويمتنعون منه. فقد صحّ بهذه الوجوه أنّ الله تعالى لا يريد شيئاً من القبائح. ومصداق ذلك من التنزيل قوله تعالى: ﴿لا يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبَادِ﴾،[3] ﴿لا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾،[4] ﴿لا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾،[5] ﴿لا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾،[6] وغير ذلك من الآي.

---

١. التكوير / ٢٩.

٢. *شرح التعريف*: ٣/١.

٣. غافر / ٣١.

٤. البقرة / ٢٠٥.

٥. الزمر / ٧.

٦. البقرة / ١٨٥.

فإن قيل: المعاصي هل هي بقضاء الله تعالى وقدره أم لا؟

قلنا: إن أردت بالقضاء الإعلام، مثل قوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ﴾،[١] أي أعلمناهم، فلا بأس به، ويكون مثل قوله تعالى: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾،[٢] غير أنّه لا يطلق بذلك رفعاً للإبهام. وإن أردت بالقضاء الإحداث، مثل قوله تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾،[٣] والحكم مثل قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ﴾،[٤] والإلزام مثل قوله [تعالى]: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَنْ لا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾،[٥] فلا يجوز ذلك ونعوذ بالله من هذه المقالة؛ إذ لو كانت المعاصي بقضاء الله تعالى ـ والكفر من أكبر المعاصي ـ لكان الرضا بها واجباً؛ لأنّ الأمّة قد أجمعت على أنّ الرضاء بقضاء الله تعالى واجب، ولا خلاف بين الأمّة في أنّ الرضا بالكفر كفر. وقد ورد [عن][٦] النبيّ صلّى الله عليه وآله أنّه قال: «من لم يرض بقضا[ئي]،[٧] ولم يشكر لنعماي، ولم يصبر على بلا[ئي]،[٨] فليتّخذ ربّاً سواي».[٩] على أنّ الله تعالى لو قدّر المعاصي على العبد وقضاها عليه، كان للعبد على الله حجّة يوم الحساب؛ لأنّه إذا سئل عمّا يفعل في الدنيا، لقال في الجواب: ما فعلت إلّا ما قضيت لي، وقدّرت عليّ، وخلقت فيّ، وكيف لي بالخروج عن مشيئتك والإعراض عن إرادتك والاحتراز عن قدرك؟ فالحجّة البالغة على هذه المقالة للعبد على الله تعالى، نعوذ بالله عن هذا الاعتقاد.

فإن قيل: ما الّذي أراد [الله][١٠] تعالى من العباد؟

قلنا: ما أمر به في محكم كتابه، وهو قوله [تعالى]: ﴿مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾،[١١]

---

١. الإسراء/ ٤.
٢. البلد/ ١٠.
٣. فصّلت/ ١٢.
٤. غافر/ ٢٠.
٥. الإسراء/ ٢٣.
٦. في الأصل: على.
٧. في الأصل: بقضاي.
٨. في الأصل: بلاي.
٩. *شرح التعرّف بمذهب التصوّف*: ١/ ٧٠. ونقل هذا الحديث بعبارات مختلفة في *توحيد الصدوق*، باب القضاء: ٢٦٦، و*الجامع الصغير*: ٢/ ٨٠، و*كنوز الحقائق*: ٨٩ وغيرها.
١٠. الكلمة؛ في النسخة الأصل، غير مقروءة.
١١. الذاريات/ ٥٦.

والعبادة تشتمل على الندب والواجب؛ لأنّه ما أمر إلّا بالندب والواجب. وأمّا المباح فلا يجوز أن يكون مريداً له ولا آمراً به. وأمّا القبيح فإنّه يجب أن يكون كارهاً له؛ لكونه تعالى ناهياً عنه. وقد تقدّم أنّ القديم تعالى لا ينهى إلّا عن القبيح، كما لا يأمر إلّا بما[1] [له] صفة زائدة على الحسن.

فإن قيل: ماهذه اللام الّتي في هذه الآية؟

قلنا: اللام في هذه الآية لام الغرض؛ إذ لو كانت لام العاقبة، لما خرج من الدنيا أحد من الثقلين إلّا بعد إظهار الشهادتين. والفرق بين لام الغرض ولام العاقبة أنّ لام الغرض جاءت لإعلام غرض الفاعل في ذلك الفعل، مثل أن يقال: ضربته ليتعلّم، وأعلمته ليجتنب، حصل التعلّم والاجتناب أو لم يحصلا، علم أنّ الغرض في الضرب والإعلام التعلّم والاجتناب.

وأمّا لام العاقبة فإنّها جاءت ليعلم عاقبة ذلك الأمر وما يؤول إليه، مثل أن يقال: لدوا للموت وابنوا للخراب.[2]

وأجمعوا للفناء، ومعلوم أنّ هذه الأفعال لم تفعل لهذه الأحوال، وإنّما إخبار عن عاقبة الدنيا وآخر أمرها، وفي التنزيل من هذا الباب قوله تعالى: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوّاً وَحَزَناً﴾،[3] ومعلوم أنّ القوم لم يأخذوا موسى لذلك، وإنّما أخذوه لما أخبر الله تعالى عنهم بقوله عزّ من قائل: ﴿عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَداً وَهُمْ لا يَشْعُرُونَ﴾.[4]

---

١. في النسخة الأصل: لا.

٢. هذا عجز بيت منسوب إلى أمير المؤمنين عليه السلام كما في الديوان المنسوب إليه، وصدره:

لله ملك ينادي كلّ يوم ... لدوا للموت وابنوا للخراب

٣. القصص/ ٨.

٤. القصص/ ٩.

فصل في كونه تعالى متكلّماً

حقيقة الكلام ما له نظام مخصوص من هذه الحروف المتميّزة.

قولنا: «ما له نظام مخصوص»، احتراز من الإشارة وعقد الأصابع. وقولنا: «من هذه الحروف المتميّزة»، احتراز من أصوات الطيور؛ لأنّها وإن كانت تشبه الكلام، فليست مركّبة من الحروف المعلومة.

وقد اختلف المتكلّمون في الكلام، فذهب أبو عليّ إلى أنّه معنى يخالف الصوت، وذهب أبو الحسن إلى أنّه معنى في النفس، والصحيح ما ذكرناه.

والّذي يدلّ على فساد قول أبي عليّ أنّ الكلام لو لم يكن مركّباً من الصوت، وكان معنى مخالفاً له، لصحّ أن يوجد الكلام عارياً من الصوت، أو يوجد الأصوات المنظومة هذا النظم ولا يكون كلاماً، والمعلوم خلاف ذلك.

وأمّا الّذي يدلّ على فساد قول أبي الحسن فهو أنّ الكلام لو كان معنى في النفس، لوجب أن يكون إليه سبيل، إمّا من جهة الاضطرار، أو الاستدلال، وليس للضرورة مدخل في إثبات المعاني، ونحن لا نعقل حكماً يمكن الاستدلال به على المعنى المدّعى وإثبات المعاني مع فقد الأحكام والفوائد، مؤدٍّ إلى كلّ جهالة.

فإن قيل: قد يسمّى الساكت متكلّماً، فلولا حلول الكلام في قلبه لما صحّ ذلك.

قلنا: الكلام لا يحلّ القلب على ما تقدّم ذكره. وإن قيل للساكت: متكلّم، بما سبق منه من الكلام أو بكونه قادراً عليه، كما يقال: فلان صائغ ناسج بنّاء، أي هو عالم به، وإن يعلم شيئاً

من ذلك في حال التسمية به والإخبار عنه. على أنّ الكلام لو كان معنى يحلّ القلب، لما امتنع أن يسمّى الأخرس متكلّماً؛ لأنّ ما في لسانه من الآفة لا يمنع حلول الكلام في قلبه. كما لا يمنع حلول العلم والإرادة وغير ذلك ممّا يختصّ بالقلوب. وفي استحالة الأخرس بأنّه متكلّم دلالة على أنّ الكلام لا يحلّ القلب.

مسألة

وإذا عرفت حقيقة الكلام، فاعلم أنّ المتكلّم من وقع منه هذا الكلام بحسب أحواله ودواعيه.

وليس للمتكلّم بكونه متكلّماً صفة زائدة على كونه فاعلاً للكلام. وقولنا: متكلّم، يجري مجرى قولنا: ضارب وقاتل ومانع، وغير ذلك من الأسماء المشتقّة. يدلّ على ذلك أنّ أهل اللغة يصفون بهذا الوصف كلّ من علموا أو اعتقدوا أو أحدثوا الكلام بحسب أحواله ودواعيه، ومتى لم يعلموا ذلك منه لم يصفوه بهذا الوصف. ولا يخرج كلام الساهي والنائم عمّا ذكرناه؛ لأنّ كلامهما وإن لم يقع باختيارهما فإنّه يحصل بحسب أحوالهما وقدرهما، ولذلك لا يسمع كلام الزنج من [العرنق الفخ؟] في حال النوم والسهو، وكذلك من كان في لسانه لثغة يظهر حكمها في كلامه عند السهو والنوم ظهوره عند القصد واليقظة.

فإن قيل: هل يجوز أن يقال: إنّ قولنا: متكلّم، يجري مجرى قولنا: قادر عالم مريد؟

قلنا: لا يجوز ذلك، يعلم القادر العالم المريد ثمّ يستدلّ بهذه الأوصاف على العلم والقدرة والإرادة، وليس كذلك المتكلّم؛ لأنّا متى لم نعلم حدوث الكلام منه وحصوله من جهته، لا نسمّيه متكلّماً، وأيضاً فإنّ كثيراً من العقلاء يعلمون القادر العالم المريد، وإن لم يعلموا القدرة والعلم والإرادة على جملة ولا على تفصيل، وليس فيهم من يعلم المتكلّم إلّا بعد أن يعلم وقوع الكلام منه، كما لا نعلم المنعم المحسن إلّا بعد حصول العلم بالإنعام والإحسان منه. وليس للفاعل بكونه فاعلاً صفة أيّ فعل كان؛ إذ لو كان له بكونه فاعلاً صفة، لما امتنع أن يفعل الضدّين والوقت واحد، فيكون على صفتين متضادّتين، وذلك فاسد.

وإذا ثبت ذلك فالطريق إلى كون القديم تعالى متكلّماً السمع، وإن علم بطريق العقل كونه قادراً على الكلام، لكونه قادراً على سائر أجناس المقدورات، وقد أجمع المسلمون على أنّ الله تعالى متكلّم، وأنّ هذا الكتاب وحيه وتنزيله.

فإن قيل: هب أنّا نعلم بقول النبيّ عليه السلام: إنّ الله تعالى متكلّم، فالنبيّ بماذا يعلم أبخبر آخر، فيؤدّي إلى التسلسل، أم بالضرورة، وذلك غير جائز عندكم؟

قلنا: لأصحابنا هنا جوابان؛ أحدهما: أنّ الله تعالى لمّا أحدث الكلام وخاطب به من خاطب، أظهر عند ذلك علماً معجزاً موافقاً لهذا الكلام ومصدّقاً له؛ ليعلم المخاطب أنّه من فعل من أظهر هذا العلم، فيعلم عند ذلك كلام ربّ العزّة.

والجواب الثاني: هو أنّ الله تعالى لمّا خلق الكلام وكلّم به الملك أو غيره، خلق في قلبه العلم الضروريّ بأنّه ليس هذا بكلام أحد من المحدَثين، حتّى يحتاج المخاطب إلى ضرب من التعليل وتأمّل ما فيقول، إذا لم يكن كلام القديم تبارك وتعالى، على هذا أن يعلم القديم تعالى بالاستدلال ويعلم كلامه بالاضطرار.

مسألة

إذا ثبت أنّ المتكلّم من فعل الكلام، وليس لكونه متكلّماً صفة، فلا وجه للكلام في أنّه متكلّم لذاته ومتكلّم لمعنى، وذلك لأنّ إسناد الصفة إلى النفس إنّما يصحّ بعد ثبوتها، وإذا لم تثبت الصفة فلا طريق للتعليل إليها. وأيضاً فإنّ الصفة إذا كانت للنفس كانت مستغنية عن المعنى، وقد بيّنا أنّ المتكلّم من فعل الكلام، وهذا متنافٍ كما ترى. وقولهم: متكلّم لنفسه، يجري مجرى قول من قال: محسن ومنعم لنفسه، وكما لا يصحّ ذلك.[1] وأيضاً لو كان متكلّماً لنفسه، لكان متكلّماً بسائر أنواع الكلام، من الصدق والكذب والجدّ والهزل والخير والشرّ والحقّ والباطل والمفيد واللغو، حتى لا نثق بشيء من كتبه ولا نعتمد على واحد من رسله، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

فإن قيل: كونه صادقاً لنفسه يؤمننا عن كونه كاذباً؟

قلنا: ومن الّذي يسلّم لكم على مذهبكم أنّه صادق لنفسه، وقولهم معلوم من دين النبيّ صلّى الله عليه وآله أنّ الكذب لا يجوز عليه، وأنّه صادق في جميع الأقوال لا يصحّ إلّا بعد معرفة النبيّ عليه السلام، ولا يصحّ معرفة النبيّ إلّا بالمعجز، والمعجز لا يدلّ على صدق من ظهر على يده إلّا بعد أن يعلم أنّ القديم تعالى لا يصدّق الكذّاب، وهذا لا يعلم بقول النبيّ عليه السلام، فينبغي أن يعلموا أوّلاً أنّه تعالى لا يفعل شيئاً من القبائح من الكذب وغيره، ولا

---

١. يبدو أنّ هنا سقطاً.

يصدّق الكذّاب، ثمّ يصحّ بعد ذلك أن يعلموا نبوّة النبيّ بالعلم المعجز، فإذا علموا صدقه ونبوّته، وثقوا به واعتمدوا عليه واقتدوا بأقواله وتأسّوا بأفعاله. فأمّا قبل المعجز أن يعلموا ذلك من الله تعالى، فلا سبيل لهم إلى معرفة صدق الرسل فضلاً عن أن يعلموا بقوله على فعله. على أنّه لو كان متكلّماً لذاته، لكان متكلّماً فيما لم يزل، فيلزم على هذا أمران فاسدان؛ أحدهما: أن لا يستفاد من كلامه شيء فيما لم يزل، فيدخل كلامه في باب العبث واللهو.

والثاني: دخول الكذب في كلامه؛ لأنّه لو قال فيما لم يزل: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ﴾،[1] وغير ذلك من إخبار القرآن عن الماضيات، لكان كذباً، نعوذ بالله [تعالى] من هذه المقالة. ولا يجوز أن يكون متكلّماً بكلام قديم؛ لأنّ تعليل الصفة بمعنى قديم أو محدث إنّما يصحّ بعد ثبوت تلك الصفة، فمتى لم تثبت الصفة فلا سبيل للتعليل إليها. وأيضاً لو كان كلامه تعالى قديماً، لكان معه غيره فيما لم يزل، وفي إجماع الأمّة على كفر من أثبت غير القديم تعالى فيما لم يزل، دليل على أنّ كلامه محدث. وأيضاً لو كان كلامه قديماً، لما كان بعض الحروف بالتقدّم أولى من بعض. بيان ذلك قولنا: زيد، فالأوّل الزاء، والثاني الياء، والثالث الدال، فلو كانت هذه الأحرف قديمة لما صحّ عليها التقديم والتأخير. وأيضاً لو كان كلامه قديماً لكانت حروف كلامه متماثلة؛ لاشتراكهما في القدم. وفي تغاير الحروف وتباين الكلم في كلامه تعالى دليل على حدوث كلامه. وليس لأحد أن يقول: كلامه مخالف لكلامنا كما أنّه مخالف لنا. وذلك لأنّ الكلام إذا كان مركّباً من الحروف وجنساً من الأصوات، فلا يؤثّر في اختلافه القدم والحدوث. فقد استبان بهذه الوجوه أنّ القديم تعالى متكلّم بكلام محدث مقدور مفعول مجعول عربيّ منزل بعد كتاب موسى عليه السلام، ومصداق ذلك قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ﴾،[2] ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾،[3] ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللهِ قَدَراً مَقْدُوراً﴾،[4] ﴿وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى﴾.[5]

فإن قيل: لو لم يكن متكلّماً في الأزل، لكان ساكتاً أو أخرس؛ [لأنّ][6] من لا يكون متكلّماً لا بدّ أن يكون موصوفاً بأحد هذين الوصفين.

---

١. البقرة/ ٤٩.
٢. الأنبياء/ ٢.
٣. الزخرف/ ٣.
٤. الأحزاب/ ٣٧.
٥. الأحقاف/ ١٢.
٦. ليست في الأصل.

قلنا: باطل بالصائح والصارخ، ومن ابتُدِئ له قدرة الكلام؛ لأنّ هؤلاء لا يوصفون بهذه الأوصاف. على أنّ الوصف بالتكلّم والخرس والسكوت إنّما يتعاقب على من يكون متكلّماً بآلة، فمتى لحقت كلامه آفة، قيل: إنّه أخرس، وإذا سكن محلّ كلامه، قيل: إنّه ساكت، والقديم سبحانه وتعالى متكلّم مع استغنائه عن الآلة، فلا يلزم ما ذكرتموه. وأيضاً فإنّ من لا يوصف بالخرس والسكوت، لا يكون متكلّماً إلّا بكلام محدث مركّب من الأصوات المعلومة في الشاهد، وكلام القديم تعالى عند القديم لا يكون من جنس الأصوات، فبطل هذا السؤال.

فإن قيل: لو استحال أن يكون متكلّماً فيما لم يزل، لاستحال ذلك الآن، كما أنّه لمّا استحال أن يكون متحركاً أو ساكناً في الأزل، استحال ذلك أبداً.

قلنا: إنّما يستحيل أن يكون القديم تعالى متحركاً أو ساكناً في الأزل ولا يزال، لأمر يرجع إليه، وهو كونه منزّهاً متعالياً عن التميّز الّذي هو مصحّح لهذين الوصفين، واستحالة كونه متكلّماً في الأزل إنّما يرجع إلى الكلام؛ لأنه تعالى متكلّم بكلام محدث، ووجود المحدث يستحيل فيما لم يزل لأمر إليه لا إلى القديم تعالى، فافترق الأمران. على أن، القديم تعالى يستحيل أن يكون منعماً محسناً خالقاً رازقاً في الأزل، مع صحّة هذه الصفات عليه في سائر الأوقات سوى الأزل.

فإن قيل: لو كان القرآن محدثاً وفيه أسماء الله تعالى، للزم حدوثه؛ لأنّ الاسم هو المسمّى.

قيل: الاسم غير المسمّى عند كلّ عاقل؛ إذ لو كان الاسم والمسمّى واحداً، لما كان القديم تعالى واحداً؛ لأنّ أسماء الله تعالى لا تعدّ ولا تحصى. على أنّ الاسم لو كان هو المسمّى، لكان الواحد منّا إذا ذكر النار احترق لسانه، وإذا ذكر العسل ذاق طعمه، والمعلوم خلاف ذلك.

فإن قيل: لو كان القرآن محدثاً لصحّ أن يسمّى مخلوقاً؛ لأنّ المحدث والمخلوق عندكم واحد.

قلنا: الأمر كما قلتم من أنّ المحدث هو المخلوق والمخلوق هو المحدوث، إلّا أنّ لفظة المخلوق تستعمل في المحدوث والكذب معاً؛ لقولهم: «هذه قصيدة مخلوقة»، إذا نسبت إلى غير قائلها، وفي التنزيل: ﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ أَوْثَاناً وَتَخْلُقُونَ[1] إِفْكاً﴾،[2] ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الأَوَّلِينَ﴾.[3] فلهذه العلّة عدل أهل العلم عن لفظ المخلوق إلى لفظ المحدث استغناء به عنه رفعاً

---

١. في النسخة الأصل: أتخلقون.

٢. العنكبوت/ ١٧.

٣. الشعراء/ ١٣٧.

للإبهام، على أنّ التنزيل ناطق بحدوث القرآن وغير ناطق مخلوقاً، فوصف القرآن بما وصفه الله تعالى أولى.

فإن قيل: الّذي يسمع من القارئ فعل القارئ بغير شبهة، فما القرآن؟

قلنا: القارئ التالي إنّما يحكي كلام القديم تعالى كما يحكي الأشعار والخطب، ألا ترى أنّ ممّن يروي شعر الشعراء وخطب الخطباء من لا يقدر على نظم بيت وابتداء خطبة، ومع ذلك يحكي على شعر الفصحاء وخطب البلغاء؟ ولا بدّ أن يفهم من الكلام الّذي يسمع منه ما لا يصحّ إسناده إليه؛ إذ لو كان مستنداً إليه لفظاً ومعنى على جميع الوجوه، لما قيل: إنّه شعر جرير، وخطبة ابن نباتة. فالحكاية على هذه الوجوه غير المحكيّ، وإن كانت مثله في الصورة والصيغة. فالقارئ يحكي كلام الله تعالى، كما أنّ المنشد ينشد شعر غيره، والراوي يروي خطب غيره؛ لأنّ كلّ واحد منهم كان حاكياً لكلام غيره ومستنداً إليه ما يفهم عند حكايته. ولو كانت الحكاية والمحكيّ واحداً، لكان المنشد منشئاً والتالي مبتدئاً، والمعلوم خلاف ذلك.

وأيضاً فإنّ الحكاية تلتبس بالمحكيّ، ولا تتميّز إلّا بالقصد والنيّة. ألا ترى أنّ من قال: الحمد الله ربّ العالمين، حاكياً كلام ربّ العزّة [سمّي] قارئاً، وإذا قال: الحمد لله ربّ العالمين، شاكراً لنعمه وذاكراً لمنّه، لا يسمّى قارئاً ولاحاكياً. فالصيغة واحدة والمعنى كما ترى مختلف.

وقد اختلف في الحكاية والمحكيّ، والصحيح المعتمد ما تقدّم أنّ الحكاية غير المحكيّ، وإنّما هو مثله في الصورة والصيغة، فما يسمع من القارئ هو الحكاية، وما يفهم ممّا يسند إلى غيره هو المحكيّ. فعلى هذه القضيّة يصحّ أن يسمّى ما يسمع قرآناً؛ لأنّه يحكي كلام الله تعالى، فالمحكيّ هو القرآن في الحقيقة، وكذلك ما في المصحف يصحّ أن يسمّى قرآناً؛ لأنّ ما يفهم منه من تأليف الحروف وتركيب الصنع والنظم المخصوص الّذي هو مسند على الحقيقة إلى الله تعالى، لا يصحّ إسناده إلى البشر، فعلى هذا الوجه يسمّى الكناية قرآناً، وهذا آخر الكلام في الكلام.

فصل في خلق الأفعال

اعلم أنّ الأفعال الّتي حصلت باختيارنا، ووقعت عند دواعينا على حسب أحوالنا وإرادتنا، يجب أن تكون محدثة بنا وصادرة عن جهتنا من غير أن يكون لها مؤثّر غيرنا. وهذا مذهب جميع أهل العدل، وقد تقدّم شيء من ذلك في باب إثبات المحدث من أنّ هذه الأفعال من القيام والقعود وغيرهما، يجب وقوعه عند قصدنا مع ما ذكرناه من الشرائط، ويستحيل حصوله عند كراهتنا وصوارفنا، فلولا أنّها محدثة بنا، لما وجب وقوعها عند قصدنا، ولما استحال حصولها عند صوارفنا.

وممّا يدلّ على صحّة ما ذكرناه هو أنّ فيما يظهر على جوارحنا ما يجب عند قصدنا[1] ودواعينا، ومنه ذلك أيضاً ما يقع عند كراهتنا صوارفنا، فالأوّل كالسكون والحركة، والثاني كالصورة والهيئة، فلو كان الجميع واقعاً باختيار غيرنا لما حصل هذا التباين. وأيضاً قد وجدنا فيما يحدث في العاقل ما يستحقّ به المدح ويحسن عليه ذمّه. ومنه ما لو مدح به أو ذمّ عليه لكان قبيحاً، فالأوّل كالقيام والقعود وما يجري مجراهما، والثاني كالهيئة والألوان، فلو كانت هذه الأفعال أجمع صادرة عن غير المكلّف وحادثة فيه بلا اختياره، لكان المدح والذمّ عن الكلّ زائلاً وعلى الكلّ واجباً، والمعلوم خلاف ذلك.

فإن قيل: ما أنكرتم أنّ ما أسندتم إلى اختياره يحصل بالعادة من غير أن يكون له فيه تأثير؟

---

١. في الأصل «قصودنا» جمعاً، والصواب ما أثبتناه؛ لأنّ القصد مصدر والمصادر لا تجمع.

قلنا: الفرق بين الواجب والمعتاد ظاهر بيّن؛ لأنّ العادة يجوز انحرافها ويصحّ انقلابها. وما يعلم وجوبه على الاستمرار لا يمكن خلافه. فلو جاز إسناد ما يحصل باختيارنا إلى العادة، لجاز انتفاء السواد بالبياض بالعادة، وانتفاء العلم عند عدم الحيوة إلى العادة. وكلّ ما يعرف به بين الواجب والمعتاد ثابت هاهنا.

فإن قيل: لو كان يظهر من العبد فعلاً له، لكان يقدر أن يأتي بمثل كلّ ما فعل. ونحن نعلم ضرورة أنّ من يفعل فعلاً من الكتابة والبناء والصباغة لا يقدر أن يأتي بمثله على السواء.

قلنا: ليس الأمر كذلك، بل كلّ من كان ماهراً في صنعته كاملاً في حرفته يقدر أن يأتي بمثل ما سبق منه، حتّى لا يقع بين الفعلين كثير فرق، بل يلتبس أحدهما بالآخر. ألا ترى أنّ من كان غاية في الكتابة لا يفرق بين ما يكتب أوّلاً وثانياً وثالثاً؟ ولولا ذلك لما صحّ أن يزوّر أحدنا على خطّ غيره ويموّه في رقعته حتى اشتبه على كلّ حال. والحكم في الصناعة والنساجة والبناء أظهر.

فإن قيل: أليس من شرائط من يفعل شيئاً أن يكون عالماً بتفصيل ما صنع وعدد أجزائه، ومعلوم أنّ الواحد منّا لا يعلم عدد أجزاء أفعاله؟

قلنا: هذا باطل بأفعال الساهي والنائم، فإنّ فعل كلّ واحد مستند إليه ومحدث به، مع فقد علمهما بما فعلا على الجمل والتفصيل. على أنّ الّذي يدعو الفاعل إلى الفعل يدعوه إلى الجمل دون أجزاء الفعل؛ إذ ليس في عدد أجزاء الفعل ما يدعو إليه، بل الانتفاع لا يحصل إلّا بالجمل، والغرض لا يتمّ إلّا به، فعلى هذه القضيّة العلم بكيفيّة الفعل على طريق الجمل كافٍ في الدعاء إليه، فبان أنّ العلم بعدد أجزاء الفعل ليس من شرط الفعل والفاعل.

فصل في أنّ الفعل الواحد لا يكون فعل القادرين

اعلم أنّ الفعل الواحد لا يكون فعل القادرين؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى إسناد الفعل إلى من يجب نفيه عنه، أو نفي الفعل عمّن يجب إسناده إليه؛ لأنّه لا يمتنع أن يقصد أحدهما إلى الفعل لمكان الداعي، ويمتنع الآخر لأجل الصارف، فإن حصل وجب إسناده إلى الكاره المصروف عنه؛ لأنّ حقيقة الفعل ما حدث وكان الغير قادراً عليه، وقد تقدّم شيء من ذلك في التوحيد.

وأيضاً لو كان المقدور الواحد مقدوراً لقادرين، لما امتنع أن يعجز أحدهما ويبقى الثاني قادراً، فيكون ذلك الفعل صحيحاً من حيث القادر، ومحالاً من حيث العاجز. ويجب أيضاً أن يجتمع في الفعل الواحد وجوب الحصول ووجوب الانتفاء؛ لأنّه إذا قصد أحدهما وجب الفعل، وإذا كره الثاني يستحيل، وكلّ ذلك يدلّ على أنّ الفعل الواحد لا يكون فعلاً لقادرين. ولا يجوز أن يكون مقدوراً لقدرتين؛ لأنّهما لوحصلتا في قادرين للزم ما قلناه.

فإن قيل: هل يجوز أن يكون مقدوراً لقادرين من وجهين؟

قلنا: لا يجوز ذلك؛ لأنّ الحدوث لا يقبل التزايد، اختلف الوجه أو اتّفق؛ إذ لو صحّ التزايد في الحدوث، لأدّى إلى كون الشيء معدوماً موجوداً؛ لأنّه إذا حصل من وجه كان موجوداً، ومتى لم يحصل من الوجه الآخر كان معدوماً، وما أدّى إلى كون الشيء معدوماً وجب القضاء بفساده.

فإن قيل: نحن لا نقول: إنّه يحدث من وجهين، وإنّما نقول: إنّ لكلّ فعل ظهر لعبد من المباشر وجهين؛ أحدهما: الحدوث اختصّ به القديم تعالى، والثاني: الكسب وهو ما يتعلّق بالعبد.

قلنا: أوّل ما نقول في ذلك: إنّ الكسب ليس بمعقول؛ لأنّا لا نعقل للفعل وجهاً يؤثّر فيه كون القادر قادراً، سوى الحدوث أو ما يتبع الحدوث. وذلك لأنّ الّذي يتجدّد عند الدعاء والقصد هو الحدوث، وهو المنتفي [عنه عند][1] الكراهة والصرف. وقد تقدّم ذكر ذلك في باب إثبات المحدث.

فإن قيل: كيف يصحّ إنكار الكسب مع التفرقة الظاهرة بين حركة الصحيح السالم وبين حركة المضطرّ الفالج؟

قلنا: الفرق بين هاتين الحركتين يرجع إلى ما يجده الحيّ في نفسه؛ لأنّه يجد الفرق بين ما يفعل اختياراً وبين ما يفعل اضطراراً، وكلامنا في صفة زائدة للفعل، فالحركة كالحركة إلّا أنّ إحداهما تحصل تابعة لاختياره ودواعيه، والأخرى تحصل فيه وإن كان كارهاً لها ومضطرّاً إليها.

فإن قيل: الكسب ما يتعلّق بالقدرة المحدثة.

قيل له: هذا قول مجمل ما الّذي يتعلّق بالقدرة المحدثة، فإن ذكر له بياناً ينظر فيه، وإن قال: كلّ ما يتعلّق بالقدرة المحدثة فهو كسب، فهو رجوع إلى الأوّل.

فإن قيل: الحدوث حكم واحد للفعل، فلو صحّ حدوث بعض الذوات منّا، يصحّ حدوث جميعها.

قلنا: هذا باطل بالكسب؛ لأنّ الكسب حكم واحد، فمن قدر على كسب فعل من الأفعال، وجب أن يقدر على كسب كلّ فعل. على أنّ الحدوث هو الوجود على بعض الوجوه، وقد اشترك جميع الموجودات في هذه الصفة مع تخالف ذواتها وتغاير صفاتها وتباين أحكامها، وإذا جاز اختلاف الموجودات مع اشتراكها في الوجود، جاز اختصاص المقدورات مع اشتراكها في الحدوث.

فإن قيل: القديم سبحانه وتعالى لا يعلّمنا شيئاً إلّا وهو عالم به، وجب أن لا يقدرنا على شيء إلّا وهو قادر عليه.

قلنا: هذا غير صحيح على مذهب القوم؛ لأنّ الله تعالى ما أقدرنا على الحدوث على مذهب القوم، وإنّما أقدرنا على الكسب وهو متعالٍ عن أن يوصف بالقدرة على الكسب، وهذا يسقط السؤال. على أنّ الفرق بين المعلوم والمقدور ظاهر لا يخفى؛ لأنّ المعلوم الواحد صحّ أن يكون معلوماً لجميع العالمين، والمقدور الواحد لا يكون مقدور القادرين، فصحّ في المعلوم ما لا

---

١. في الأصل «عنده» فحسب.

يصحّ في المقدور. والقديم سبحانه وتعالى وإن لم يوصف بالقدرة على إحداث مقدور القدر، فهو تعالى قادر على جنس مقدور القدرة ونوعه، بل هو قادر على سائر أجناس المقدورات ومن كلّ جنس ونوع على ما لا نهاية له.

فإن قيل: كلّ ما ذكرتم يدلّ على أنّ المباشر فعل العبد، فما الّذي يدلّ على أنّ المتولّد من فعله؟

قلنا: الدليل في المباشر والمتولّد واحد، وهو وجوب حصوله عند قصدنا ودواعينا، ووجوب انتفائه عند كراهتنا وصوارفنا، فالطريق واحد.

فإن قيل: من شرط الفاعل صحّة امتناعه من الفعل، فهذا غير ثابت في المتولّد عند السبب.

قلنا: السبب والمسبّب في تقدير فعل واحد وإن كانا أمرين، فمن فعل السبب كأنّه قد فعل المسبّب، ولذلك جاز أن يفعل أحدنا السبب وقد عدم هو أو عدمت قدرته، ثمّ حصل المسبّب؛ لأنّ المسبّب صار في حكم الوجود عند وجود السبب إذا لم يكن له مانع، فالفاعل مخيّر في إيجاد السبب وتركه. فقد ثبت بما ذكرت في المتولّد ما ثبت في المباشر من وجوب إسناده إلى العبد واستحقاق المدح والذمّ عليه.

فإن قيل: هل يجوز من القديم تعالى المتولّد لغرض يتعلّق بالمسبّب دون السبب؟

قلنا: لا يجوز أن يفعل القديم تعالى المتولّد إلّا وله غرض في السبب والمسبّب معاً؛ لأنّه قادر على مثل المتولّد مخترعاً، وليس كذلك حكم العبد؛ لأنّه يفعل المتولّد مع كونه كارهاً للسبب مريداً للمسبّب. ألا ترى أنّ من رام قتل عدوّه لا بدّ أن يفعل ما يخرّب بتبعه؟ فلو قدر على إرهاق روحه وإبطال حيوته من غير الضرب وغيره من سبب القتل، لما فعل إلّا المسبّب؛ ليبلغ إلى المراد ويتخلّص من القصاص.

مسألة في تقدّم الاستطاعة على الفعل

اعلم أنّ المراد بالاستطاعة هاهنا القدرة، والكلام في تقدّم القدرة على الفعل إنّما يصحّ بعد إثبات القدرة، وإثبات القدرة مبنيّ على إثبات كون الواحد منّا قادراً، لا صحّة الفعل منه، وقد تكرّر الكلام في صحّة الفعل منّا ووقوعه باختيارنا ودواعينا. والدليل على كون القادر قادراً صحّة الفعل لا غير، والوقوع يكشف عن الصحّة، ولو أمكننا العلم بصحّة الفعل من غير اعتبار الوقوع، لما اعتبرنا الوقوع. وإذا ثبت كون الواحد منّا قادراً، فلا بدّ أن يكون قادراً لمعنى؛ لأنّ

هذا الوصف ـ أعني كونه قادراً ـ يتجدّد مع جواز أن لا يتجدّد ويتناقص ويتزايد من غير أن يتغيّر حال الموصوف وشرطه من كونه متحيّزاً موجوداً.

ولا طريق إلى إثبات الأعراض سوى ما ذكرناه. وإذا ثبت أنّ القادر منّا قادراً لمعنى، سمّينا ذلك المعنى قدرة، ولا مشاحّة في العبارة.

ثمّ اعلم أنّ القدرة كلّها مختلفة لا متماثل فيها ولا متضادّ؛ إذ لو كانت متماثلة لصحّ بكلّ جزء منها ما يصحّ الآخر، وقد تقدّم الكلام على أنّ المقدور الواحد لا يصحّ وقوعه بقدرتين، غير أنّها وإن كانت مختلفة فإنّها متّفقة في متعلّقها بجنس واحد، ومعنى ذلك أنّ كلّ قدرة تتعلّق بما لا يتناهى من جنس مقدور القدر إذا اختلف الوقت والمحلّ والجنس، فإذا كان الوقت والمحلّ وجنس المقدور واحداً، فإنّه لا يتعلّق إلّا بجزء واحد؛ إذ لو تعدّت القدرة الواحدة عن جزء واحد والمحلّ والجنس والوقت واحد، لكانت متعلّقة بما لا يتناهى من جميع الوجوه، ولكان التفاضل مرتفعاً بين القادرين، ويصحّ التمانع بيننا وبين القديم تعالى، وفساد جميع ذلك ظاهر. فثبت بجميع ما ذكرناه من الشرائط لا يتعلّق إلّا بجزء واحد.

ثمّ اعلم أنّ القدرة إنّما تؤثّر في إيجاد الفعل وإخراجه من العدم إلى الوجود، ولذلك قضينا بتقدّمها على الفعل ولو بحالة واحدة؛ لأنّ الفعل بها يخرج من العدم إلى الوجود. فلو كانت مقارنة للفعل، لكان الفعل مستغنياً عن القدرة عنها لوجوده معها. يدلّ على ذلك أنّ ما يبقى من الأفعال صار مستغنياً عنها القدرة والقادر معاً. ولا وجه يغنيه عنهما إلّا وجوده، والوجود حاصل في حال الحدوث وجب أن يكون الاستغناء حاصلاً في تلك الحال.

وفي هذا دلالة على أنّ الحاجة مقصورة على حال العدم لحال الحدوث، على أنّ من الأفعال ما لا يصحّ بقاؤه، فلا يكون له إلّا حال عدم وحال وجود؛ لأنّ عدمه واجب في الوقت الثاني من حدوثه، وإذا انقطعت الحاجة عند الوجود، وجب أن تكون الحاجة تقدّمت حال الوجود.

فإن قيل: أليس العلم يؤثّر في إحكام الفعل وإتقانه، والإرادة تؤثّر في الحسن والقبح وغيرهما من وجوه الفعل، ومع ذلك لا يجب تقدّمها على الفعل، بل المصاحبة كافية في تأثيرهما، فما المانع من مثل ذلك في القدرة؟

قلنا: العلم والإرادة لا يؤثّران في إخراج الفعل من العدم إلى الوجود، وإنّما يؤثّران فيما صاحب حال الحدوث من الإحكام والإتقان والوجوه على وجه دون وجه، وليس كذلك تأثير

القدرة؛ لأنّ القدرة بها تخرج من العدم إلى الوجود، فلا بدّ أن تكون متعلّقة به في حال العدم؛ لأنّ الوجود يقطع تعلّق القدرة بالمقدور.

فإن قيل: إذا لم يكن الفاعل عالماً قبل الفعل لم يصحّ منه إحكام الفعل.

قلنا: الأمر كما قلت، غير أنّ المؤثّر في الإحكام ما يصاحب حال الإحكام من المعلوم، وذلك لأنّ العلوم لا يصحّ بقاؤها على الصحيح من المذهب، وإذا كان الفاعل عالماً قبل حال الإحكام، فالأولى أن يكون عالماً عند حصول الفعل، فيكون العلم السابق متعلّقاً بكيفيّة الإحكام، والعلم المصاحب يؤثّر فيه، وكذلك حكم الإرادة. وممّا يدلّ على تقدّم القدرة على الفعل أنّ القدرة تتعلّق بالأضداد، ولولا ذلك لما صحّ التكليف ولبطل الاختيار، فلو كانت القدرة مصاحبة للفعل للزم جمع الضدّين؛ لأنّ كلّ واحد من الضدّين لا يكون بالمصاحبة أولى من الثاني؛ لكون القدرة متعلّقة بهما ومؤثّرة فيهما.

فإن قيل: لم قلتم: إنّ القدرة تتعلّق بالأضداد؟

قلنا: لولا أنّ القدرة تتعلّق بالمتماثل والمختلف والمتضادّ، لما كان الفعل تابعاً لاختيارنا ودواعينا، بل كان يحصل بحسب قدرنا، حتّى أنّ أحدنا لو أراد القيام وكانت قدرته متعلّقة بالقعود، لماحصل منه إلّا القعود، وكذلك حكم الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، وفي فساد ذلك دلالة على أنّها متعلّقة بالأضداد. على أنّها لو لم تتعلّق بالأضداد، لما امتنع أن يقدر أحدنا على العدو يمنة، ولا يقدر أن يمشي خطوة واحدة يسرة، حتّى يصحّ أن يعدو أو يمشي فراسخ على جهة اليمنى، ولا يقدر أن يمشي على اليسار خطوة واحدة من غير مانع ولا حاجز، وفساد ذلك لا يخفى.

فإن قيل: القدرة وإن كانت متعلّقة بالضدّين فإنّها فيما صاحبها منهما.

قلنا: وما المخصّص لها بأحد الضدّين؟ ثمّ إذا صاحبها أحد الضدّين خرج الثاني عن كونه مقدوراً؛ لأنّ القدرة لا يصحّ بقاؤها عندهم.

ثمّ ما الفرق بين القول بأنّها قدرة على أحد الضدّين، وبين القول بأنّها قدرة الضدّين مع استحالة أحدهما بهما؟ على أنّ قدرة الإيمان والطاعة لو لم تكن قدرة على الكفر والمعصية، لما كان الكافر قادراً على الإيمان ولا المؤمن قادراً على الكفر، فلا يصحّ أن يؤمر الكافر بالإيمان، ولا أن ينهى المؤمن عن الكفر، وفي هذا إبطال التكليف وسقوط الأمر والنهي، وفساد المدح والذمّ، وتكليف لما لا يطاق من الّذي هو أدنى الفساد من الكلّ.

فإن قيل: ما معنى تكليف ما لا يطاق؟

قلنا: المراد بتكليف ما لا يطاق هو ما يتعذّر الفعل لفقده، سواء كان قدرة أو آلـة أو علمـاً اوغير ذلك ممّا يتعذّر الفعل لفقده.

وأمّا قبح هذا التكليف لا يعلم بالدليل وإنّما يعلم بالضرورة، ونحن لا نعلم أحداً من العقلاء يخالف في قبح تكليف الأعمى بنقط المصحف، والجماد بالطيران، والزمن العاجز بالمشي والعدو وغير ذلك، ومن خالف في قبح شيء من ذلك فلا تحسن مكالمته.

فإن قيل: بين الكافر والعاجز فرق، وهو أنّ الكافر تارك للإيمان، والعاجز لا يوصف بالإيمان.

قلنا: لا يجوز على مذهب القوم أن يسمّى الكافر تاركاً للإيمان؛ لأنّ الترك إنّما يقال في مـن قدر على أمرين ضدّين، أن يفعل كلّ واحد منهما على البدل والمحـلّ والوقـت واحـد، وكـان الفعل مباشراً، فإذا فعل أحدهما قيل: قد ترك الآخر، وقدرة الكفر عندهم غير صالحة للإيمـان، فكيف يكون الكافر تاركاً له؟

فإن قيل: قد أجمع المسلمون على أنّ الكافر تارك للإيمان، فلو كان الإيمان مستحيلاً منه لما سمّي تاركاً له.

قلنا: إنّما سمّي الكافر تاركاً للإيمان من اعترف بأنّه كان قادراً عليه ومتمكّناً منه، فأمّـا مـن أنكر قدرته على الإيمان، فلا اعتبار بقوله إذا صدر عن غير علم.

فإن قيل: إنّما يقبح تكليف ما لا يطاق لأنّه لا فائدة فيه.

قلنا: هذا القول يؤدّي إلى أن لا فرق بين ما يطاق وبين ما لا يطاق، والعقل قاض بـالفرق بينهما. وإنّما قلنا ذلك لأنّ تكليف ما لا يطاق إذا كان عارياً من نفع كان قبيحاً، وإذا كان فيـه نفع من اعتبار ومصلحة كان حسناً، وتكليف ما لا يطاق يقبح على كلّ وجه، فعلـم أنّ جهـة القبح مختلفة.

فإن قيل: كان الإيمان جائزاً من الكافر لولا الكفر، وليس كذلك حال العاجز.

قلنا: هذا ممّا لا يشبع ولا يغني من جوع، ونظير ذلك أن يقـال: صـحّ القيـام والعـدو مـن العاجز والزمن لولا العجز، وصحّ وجود الأجسـام في الأزل لو لم يكن محدثاً، وصحّ عدم القديم تعالى لولا وجوب وجوده، وصحّ حلول العرض في العرض لو كان متحيّزاً، وصحّ أن يبعث الله نبيّاً اليوم لولا أنّه عليه وآله السلام أنبأ بأنّه لا نبيّ بعدي، وأمثال ذلك لو كان ينفع كثيرة جداً.

[تكاليفنا]

فصل في التكليف وما يتّصل به

يشتمل هذا الفصل على سبع مسائل؛

أوّلها: في حقيقة التكليف.

والثاني: في صفات المكلّف.

والثالث: في أوصاف المكلّف وشرائطه.

والرابع: فيما يتناوله التكليف.

والخامس: في الغرض في التكليف.

والسادس: في حسن تكليف من علم الله أنّه يكفر.

والسابع: في انقطاع التكليف.

مسألة [في حقيقة التكليف]

التكليف: عبارة عن إرادة الفعل الشاقّ من الغير أو ما يتّصل بالشاقّ مع الإعلام. وإن شئت قلت: التكليف: عبارة عن إرادة المريد من غيره ما فيه كلفة ومشقّة، إلّا أنّ الإعلام شرط في التكليف، والرتبة معتبرة فيه.

ومعنى الإعلام إكمال العقول ونصب الأدلّة وإزاحة العلّة. وقيل: الإعلام: هو أن يعلمه

وجوب ما ألزمه وقبح ما نهاه عنه. وفي الناس من يقول: الإعلام: هو التكليف، والإرادة شرط.

والأوّل أكثر وأوضح وأشبه بكلام العرب؛ لأنّ الواحد منّا إذا أمر غيره بشيء وأراد منه ذلك وكان فوقه، سمّاه الناس مكلّفاً وإن لم يخطر ببالهم الإعلام، فعلم بذلك أنّ الإرادة هي الأصل، والإعلام هو الشرط.

وأمّا الرتبة فلا بدّ من اعتبارها؛ لأنّ التكليف في معنى الأمر، ولا فرق بين السؤال والأمر إلّا بالرتبة؛ لأنّ المخاطب لغيره بـ«افعلْ»، كان آمراً له إن كان فوقه، وسائلاً إن كان مثله أو دونه. ولذلك إذا قال الواحد منّا: اللّهمّ صلّ على محمّد وآل محمّد، اللّهمّ اغفر لفلان، كان سائلاً، وإذا قال القديم تعالى للعباد: صلّوا على محمّد وآله، كان آمراً، فبان أنّ الرتبة معتبرة في الأمر والتكليف معاً.

فإن قيل: إذا قال الواحد منّا لغيره: صلّ أو صمْ، هل يكون مكلّفاً له أم لا؟

قلنا: قد ذهب بعض الناس إلى أنّه أمر ومكلّف له. والصحيح أنّه معلّم له أو مذكّر؛ لأنّ تكليف القديم تعالى سابق للعباد في هذه الأفعال، وهذا هو الصحيح المعتمد.

مسألة [في صفات المكلّف]

اعلم أنّ للمكلّف شرائطاً لا بدّ له منها؛ ليصحّ أن يكلّف غيره، منها: أن يكون عالماً بشرائط التكليف، من التمكين والإقدار وإكمال العقل وإتمام الآلة، وما يكون لطفاً في التكليف، وما به تزاح العلّة، وغير ذلك ممّا لا يتمّ التكليف إلّا به.

ومنها: أن يكون قادراً على إعطاء هذه الأسباب ومنعها. ومنها: أن يكون عالماً بما يستحقّ من الثواب والعقاب على الأفعال، وقادراً على استيفاء ذلك وإعطائه. ومنها: أن يكون حكيماً؛ ليؤمن منه إرادة القبيح وفعله والإخلال بالواجب. ومنها: أنّه منعم بأصول النعم؛ ليستحقّ بها غاية الشكر وهي العبادة.

وأصول النعم: عبارة عن خلق الحيوة والقدرة وإكمال العقل وخلق الشهوة وخلق المشتهى وغير ذلك ممّا لا يحصى. ولا بدّ أن يكون له غرض في خلق المكلّف وتكليفه إيّاه، وسنذكرالغرض فيه، فإنّ العبث لا يجوز عليه تعالى؛ لما فيه من وجه القبح والعبث ما لا غرض فيه، وإن قلت: ما ليس فيه غرض مثله، كان أولى، وقد تقدّم أنّ القديم تعالى لا يفعل شيئاً من القبائح، عبثاً كان القبح أو غيره.

مسألة [في أوصاف المكلّف وشرائطه]

اعلم أنّ الكلام في صفات المكلّف لا يصحّ إلّا بعد أن نبيّن مَن المكلّف؟ فإنّ الناس قد اختلفوا في حقيقة المكلّف نهاية الاختلاف وذهبوا كلّ مذهب، والأصل في ذلك أنّ المكلّف يجب أن يكون حيّاً عاقلاً ليصحّ خطابه، وهو الّذي يسمّى إنساناً. والإنسان هو هذه الجملة المشاهدة الّتي يتعلّق بها أحكام الأفعال، من الأمر والنهي والوعد والوعيد والمدح والذمّ والثواب والعقاب، دون الروح الّتي يذهب إليها الحشويّة[١] وأصحاب الظاهر.

يدلّ على ذلك أنّ الخطاب لا يتعلّق إلّا بهذه الجملة، والعقاب لا يتوجّه إلّا إليها، فلو كان الإنسان غيرها، لكان الأمر والنهي يتعلّقان بمن لا يتوجّه الخطاب إليه، وفساد ذلك ظاهر. وممّا يدلّ على صحّة ما ذهبنا إليه أنّ الإدراك يقع بأعضاء هذه الجملة، والتألّم والتلذّذ من أحكام الإدراك، فلو كان الحيوة في غير هذه الأعضاء لما صحّ بها الإدراك، كما لا يصحّ الإدراك بالظفر والشعر، وإذا ثبت أنّ الحيوة حالة في هذه الجملة ـ وقد تقدّم أنّ المكلّف يجب أن يكون حيّاً ـ وجب القضاء بأنّ الإنسان هو هذه الجملة المشار إليها.

وممّا يدلّ أيضاً على ذلك أنّ الأفعال الّتي تظهر من أطراف هذه الجملة يجب إسنادها إليها، فلو كانت الأفعال غير هذه الجملة، لكان الفعل مسنداً إلى من لا يعلم حدوثه وصدوره عنه.

على أنّ القادر بالقدرة لا يصحّ منه الفعل إلّا باستعمال محلّ القدرة، ألا ترى أنّ من تعذّر عليه حمل الثقيل بإحدى يديه، استعان باليد الأخرى؟ فلو كان قادراً على الاختراع، لما احتاج إلى الاستعانة، مع أنّ المريض المدنف ربّما ينتهي به الحال إلى أن يتعذّر عليه تحريك يده مع احتمال المحلّ، وهو يقدر بقدرة قلبه، لصحّ أن يريد شيئاً أو يكرهه، فلو كان قادراً على الاختراع، لاخترع بقدرة قلبه على الأفعال في جوارحه، ومعلوم تعذّر ذلك. وممّا يدلّ على أنّ الإنسان هو هذه الجملة، وأنّ الحيوة حالة فيها أنّه يموت بقطع الرأس والوسط، فلو كانت الحيوة حالة في غيرها لما مات بقطعها، كما لا يموت بقطع الظفر والشعر.

فإن قيل: ما الفرق بين الروح والحيوة؟

---

١. الحشويّة أو الظاهريّة: فرقة كانت تعمل بظواهر النصوص القرآنيّة والأحاديث من دون التأمّل في معانيها. لذا فهم قائلون بالتجسيم والانحرافات الفكريّة الأخرى. لاحظ: *كشّاف اصطلاحات الفنون*: ٣٩٦.

قلنا: الحيوة: عبارة عن معنى إذا حلّ أجزاء من الجوارح، أخرجها عن حكم الجماد وأدخلها في حكم الجمل، فيصحّ عليها بعد حلول الحيوة من الأوصاف ما يستحيل قبل حلولها، من كونه قادراً معتقداً ناظراً ظانّاً مريداً كارهاً مشتهياً نافراً مدركاً فهذه الأوصاف مستحيلة قبل حلول الحيوة وصحيحة بعد حلولها. والحيوة جنس واحد لا تختلف فيها ولا متضادّ، وهي تحتاج إلى بنية زائدة على المحلّ.

وأمّا الروح فإنّها عبارة عن الهواء اللطيف الّذي يجذبه الإنسان ويدفعه ويتنفّس به ويجري في مجاريه ومخارقه، وكذا حكم غيره من الحيوان، وللروح تفصيل وليس هذا موضع تقتضيه، وما ذكرناه كافٍ هاهنا.[1]

وإذا ثبت حقيقة الإنسان، فالصفات الّتي يكون عليها المكلّف كثيرة: منها: أن يكون قادراً على امتثال ما أمر به وامتناع ما نهي عنه؛ لئلّا يؤدّي إلى تكليف ما لا يطاق. ومنها: أن يكون عاقلاً، والعقل: عبارة عن علوم مخصوصة، إذا كملت لإنسان سمّي عاقلاً، وصحّ أن يخاطب ويؤمر وينهى ويمدح ويذمّ، وقبل كمال العقل لا يصحّ شيء من ذلك.

واختلف قول المتكلّمين في عدد علوم العقل، والصحيح أنّها عشرة أنواع من العلوم[2] أوّلها علم الإنسان بنفسه وبكثير من أحواله ممّا يجد نفسه عليه، مثل كونه مريداً وكارهاً ومدركاً وناظراً مشتهياً نافراً وغير ذلك.

ومنها: علمه بأن لا واسطة بين النفي والإثبات، مثل أن يعلم أنّ المعلوم له صفة الوجود أو ليس له تلك الصفة، والموجود له أوّل أو لا أوّل له، وأنّ الجسم الواحد لا يكون في مكانين والوقت واحد، والأجسام الكثيرة لا تكون في جهة واحدة.

ومنها: أن يعلم ثبوت ما يدركه باقي حاسّة إدراكه.

---

١. قال المؤلّف في تعريفه الحيوة: الحيوة: معنىً إذا وجد أوجب كون الغير حيّاً. وتقف صحّة المنافع على وجودها ولا يصحّ وجود جزء منها، بل لا بدّ من القدر الّذي يجيء به حيّ، ومن حكم الحيوة أن تصير الأجزاء جملة. ويصحّ الإدراك لمحلّها، ويصحّ عليها البقاء. ولا ضدّ لها. لا من نوعها ولا من نوع آخر؛ لأنّها متماثلة. لا سبيل للاختلاف عليها، وإنّما ينتفي بانتفاء ما يحتاج إليه من البنية وشروطها. وقال في تعريف الروح:

الروح: هو النَفس المتردّد في الحيّ الّذي هو الريح على الحقيقة، وهو الهواء المتحرك. إلّا أنّ «الياء» أبدلت «واواً» فرقاً بينهما، ثمّ أبدلت «الكسرة» «ضمّة» ليسلم الواو. لاحظ: *الحدود*: ٦٤.

٢. قال السيّد الرضيّ: وقد قسّمت العلوم المسمّاة عقلاً إلى ثلاثة أقسام: أوّلها: العلوم بأصول الأدلّة، وثانيها: ما لا يتمّ العلم بهذه الأصول إلّا معه، وثالثها: ما لا يتمّ الغرض المطلوب إلّا به ...[لاحظ: *الذخيرة*: ١٢٢].

ومنها: أنّ ما لا يدركه مع ارتفاع الموانع وسلامة الأحوال علم فقده إذا كان ممّا يدرك.

ومنها: أن يعلم أنّه لو كان لأدركه، وهذه الثلاثة لا ينفكّ بعضها عن بعض.

ومنها: أن يعلم كثيراً من الأمور عند الاختيار، مثل الإحراق عند اجتماع النار والقطن، وانكسار الزجاج إذا ضرب على الأحجار، وحصول الألم عند الجراح وما يجري هذا المجرى.

ومنها: أن يعلم تعلّق الفعل بالفاعل على طريق الجمل.

ومنها: أن يعلم قصد المخاطب عند الخطاب، وهو أن يعلم أنّه لولا القصد لما تخصّص الخطاب ببعض الحاضرين.

ومنها: أن يعلم الأمور الظاهرة الجليّة عند قرب العهد ورفع اللبس.

ومنها: أن يعلم قبح كثير من المقبّحات وحسن كثير من الأفعال ووجوب كثير من الواجبات على سبيل الجمل، ويعلم طرق الخوف والمضارّ عند حصول العلامة وظهور الأمارة، ويعلم جهة استحقاق المدح والذمّ في كثير من الأفعال.

فهذه جميع أنواع علوم العقل، والّذي ذكرناه أخيراً به يكمل العقل، وعند حصوله يستحقّ التسمية ويجب له الحكم. وقد قسّم بعض العلماء علوم العقل غير هذه القسمة، والصحيح ما ذكرت لك. والّذي يدلّ على أنّ العقل ما ذكرناه أنّه لو كان غيره لصحّ أن يحصّل الإنسان ذلك مع فقد هذه العلوم، ومن لم يحصّل ذلك فلا يعدّ من العقلاء، والمعلوم خلاف ذلك.

وإنّما سمّيت هذه العلوم عقلاً تشبيهاً بعقال الناقة من وجهين: أحدهما: أنّ العلوم الاستدلاليّة لا يبقى حكمها إلّا مع كمال العقل، فمهما اختلّ زالت تلك العلوم، وكانت العلوم الاستدلاليّة مرتبطة بالعقل ارتباط البعير بالعقال.

والثاني: أنّ العاقل يمتنع من ارتكاب القبائح إن استعمل العقل، كما أنّ البعير ممتنع من السير لأجل العقال، فهذا وجه تشبيه العقل بالعقال. ويجب أن يكون متمكّناً من العلم الّذي يحتاج إليه في التكليف والإرادة، خاصّة في الأفعال الّتي يحتاج فيها إلى الإرادة. ويجب أن يكون متمكّناً من الآلة؛ لأنّ الفعل يتعذّر مع فقد الآلة كما يتعذّر مع عدم القدرة.

والآلة على ضربين: أحدهما: لا يقدر عليه غير القديم تعالى، كاليد والرجل واللسان وما يجري هذا المجرى ممّا لا يدخل تحت مقدور القدر. يجب على القديم تعالى أن يخلق هذه الأدلّة إذا أراد أن يكلّف العبد ليصحّ تكليفه.

والضرب الثاني: وهو الّذي يقدر على تحصيله العاقل، كالقوس في الرمي والقلم في الكتابة وما أشبه ذلك، فالقدرة على تحصيل هذه الآلة يقوم مقام نفس الآلة، وينتفي أن يكون مشتهياً نافراً ويصحّ عليه الألم واللذّة، ليصحّ تعريضه بالثواب وتخويفه بالعقاب، فإن فعل ما كان مشتهياً له، امتنع ممّا كان نافراً عنه لا يستحقّ الثواب، وإنّما يستحقّ المدح والثواب إذا فعل ما يشقّ عليه فعله من الواجب والندب، واجتلب ما يشتهيه وتميل نفسه إليه من اللذّات والقبائح، وينبغي أن يكون مخلًّى بينه وبين ما كلّف؛ إذ لو كان ممنوعاً عمّا أمر به، لما كان مزاح العلّة إلّا أن يكون قادراً على إزاحة المنع، فيكون مكلّفاً بدفع المنع ولأداء الفعل، وكان تمكين رفع المنع يقوم مقام الرفع، وينبغي أن يكون مختاراً متردّداً للدواعي، فإنّ [الإلجاء][1] ينافي التكليف. والإلجاء يكون بأحد شيئين؛ أحدهما: أن يعتقد العاقل أنّه مهما قصد إلى ما أراد منع لا محالة، مثل أن يقصد أحدنا قتل سلطان وجنده حوله، وقد علم أنّه متى قصد قتل الملك منع وقتل مولا واحد، فإنّه لا يقصد والحال هذه إلّا أنّه يهلك نفسه دون غرضه.

والوجه الثاني من الإلجاء: أن يعلم العاقل أنّه إذا رام ما يريد فأنّه نفع عظيم لا يمكن تلافيه، أو لحقه ضرر أليم لا يكون للنجاة إليه سبيل، فعند ذلك يمتنع على كلّ حال إن كان عاقلاً، ألا ترى أنّ من رأى سبعاً قصده، أو حائطاً مال وهو تحته، أو ناراً قد أقبلت إليه وهو يقدر على الهرب والخلاص منها، ولم يعتقد أنّ له في الوقوف نفعاً إمّا عاجلاً أو آجلاً، فإنّه يلجأ إلى الهرب؟ فلذلك قضينا بأنّ المشرف على نعيم الجنّة وعذاب النار لو خلق فيه إرادة دخول النار وكراهة دخول الجنّة، ثمّ خيّر في الدخول، فإنّه لا يختار دخول النار على دخول الجنّة، مع كونه ممنوعاً عن فعل الإرادة ودخول الجنّة.

فإن قيل: ما قولكم في أهل الآخرة؟ هل يصحّ منهم فعل القبيح أم لا؟

قلنا: بلى،[2] لأنّ من لا يصحّ منه فعل القبيح لا يكون قادراً، وقد تقدّم أنّ القدرة تتعلّق بالمختلف والمتماثل والمتضادّ من مقدور القدر، غير أنّ أهل النار ملجأون إلى الامتناع من القبائح، إمّا لعلمهم بأنّهم إن قصدوا منعوا، أو لاعتقادهم بأنّهم إن راموا القبيح، زيد في تعذيبهم ممّا لا طاقة لهم.

وأمّا أهل الجنّة فلا يجوز أن يكونوا ملجئين إلى شيء؛ لأنّ كلّ واحد من وجهَي الإلجاء لا

---

١. في النسخة الأصل: إلجاء.

٢. كذا في الأصل، والصواب «نعم»؛ لأنّ السؤال مثبت وليس منفيّاً.

يليق بحال أهل الجنّة، وإنّما الله سبحانه وتعالى أغناهم بالحسن عن القبيح، وشغلهم بـه عنـه، وسلبهم الدواعي إليه والاستغناء بالحسن من القبيح، ومع قوله تعالى: ﴿قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ﴾،[١] كان الاستغناء في الآخرة أولى، رزقنا الله نعيم الدنيا والآخرة.

مسألة [في ما يناوله التكليف]

اعلم أنّ التكليف لمّا كان إرادة الحكيم تعالى ـ على ما تقدّم ذكره ـ فإنّـه لا يتنـاول إلّا مـا يستحقّ به المدح والذمّ، وما يستحقّ به المدح كالمباح، فإنّه لا سبيل للتكليف إليه ولا تعلّق له به. وقد تقدّم أنّ فعل المكلّف لا يخلو من أن يكون قبيحاً أو حسناً، والقبيح جنس واحد لا سبيل للانقسام إليه.

وأمّا قولنا: صغيرة وكبيرة، وإنّما نقول ذلك على سبيل الإضافة، وإذا انفرد كلّ واحد من المعاصي فلا يكون إلّا كبيراً؛ لأنّ النهي ورد عن الكلّ، والذمّ لازم عليـه والعقـاب ثابـت لـه، على ما سيجيء بيانه. وقد ورد عن النبيّ صلّى الله عليه وآله أنّه قال: «أعْظم الذنوب عند الله ما استصغره الناس»،[٢] فعلى هذا الوجه ما من قبيح إلّا وقد ورد النهي عنه، ويجب الاجتنـاب منه، سواء كان القبيح عقليّاً او سمعيّاً.

وأمّا الحسن فهو على ثلاثة أضرب ـ كما تقدّم ـ أحدها مباح، ولا يجوز أن يريد القديم تعالى المباح من عباده؛ لأنّ امتثال إرادة القديم تعالى طاعة، والمباحات لا تعدّ من الطاعـات. وقوله تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾[٣] لأهل الجنّة، إنّما هو إعلام المباح. وإيذانه[٤] تعالى إيّاهم بالرضـا عنهم ليكون أهنأ لهم وأطيب عندهم.

وإذا ثبت أنّ القديم تعالى لا يريد القبيح والمباح، ثبت أنّه لم يرد من العبـاد إلّا مـا لفعلـه مدخل في استحقاق المدح والثواب من الواجب والندب. والفرق بينهما أنّ القديم تعـالى مريـد للواجب وكارهٌ لتركه، ومريد للندب ولم يكن كارهاً لتركه. وقد تقدّم في تفصيل هذه الأفعال ما فيه كفاية فلا معنى لتكراره.

---

١. النساء/ ٧٧.

٢. لم نعثر على هذه الرواية في مظانّها، ونظيرها قوله ﷺ: «أعظم الذنوب عند الله ذنـب صـغر عنـد صـاحبه» *وسائل الشيعة*: ١١/ ٣٤٩؛ *غرر الحكم ودرر الكلم*/ للآمدي: ٧/ ١٢٩.

٣. الطور/ ١٩؛ الحاقّة/ ٢٤؛ المرسلات/ ٤٣.

٤. في الأصل: إبدانه.

مسألة [في غرض التكليف]

اعلم أنّ الاعتبار في حسن الفعل وقبحه إنّما هو بغرض الفاعل وقصده، وإذا لم يكن له غرض كان الفعل قبيحاً لكونه عبثاً. والغرض لا بدّ أن يكون حسناً أو قبيحاً، فإن كان حسناً كان الفعل حسناً، وإن كان قبيحاً كان الفعل مثله، وقد تقدّم الكلام في حقيقة الغرض.

وإذا ثبت ذلك فلا بدّ أن يكون للقديم تعالى غرض في التكليف وخلق المكلّف، لولاه لما حسن التكليف. وإنّما قلنا ذلك لأنّ التكليف تعريض لمنزلة عظيمة جليلة، لا سبيل إلى نيلها إلّا بالتكليف.

وقيل:هو تعريض لأمرين؛ أحدهما: الوصول إلى الجنّة، والثاني: الخلاص من النار، والتعريض إلى كلّ شيء في حكم الوصول إليه من الحسن والقبيح. ألا ترى أنّ من عرّض غيره ليسرق مال إنسان أو يقتل من لا يستحقّ القتل كان قبيحاً، وإذا عرّضه إلى نفع عظيم وأرشده إلى مال جزيل طلق حلال، لا تبعة له ولا مضرّة عليه لا عاجلاً ولا آجلاً، كان التعريض إلى ذلك في غاية الحسن؟ فثبت بذلك أنّ التعريض في حكم الوصول، فمهما حسن منّا التعرّض لأمر حسن من غيرنا حسن التعريض إليه، ومتى قبح التعرّض قبح التعريض.

وإذا ثبت ذلك وكان الوصول إلى ما وعدنا الله به من الجنّة والنعيم فيها، والخلاص ممّا أوعدنا الله به من النار والعذاب فيها نهاية في الحسن، وكان التكليف هو الطريق إليها، وجب القضاء بحسن التكليف.

فإن قيل: لو كان الغرض في خلق العباد وصولهم إلى الجنّة، لكان خلقهم فيها أحسن.

قلنا: لم يكن الغرض مجرّد الوصول، وإنّما الغرض وصولهم على جهة الاستحقاق؛ لينتفعوا بنعيم الدنيا ويتزوّدوا منها بالعبادة لثواب الآخرة. على أنّ الله تعالى لو خلق الخلق في الجنّة وجمع لهم نعيم الآخرة، لكان متفضّلاً بذلك عليهم، والتفضّل حسن بغير شبهة، غير أنّ الثواب أحسن؛ لأنّ الثواب مزيّة على التفضّل لأجل الاستحقاق، فإنّ الثواب مقترن[1] بالتعظيم والتبجيل، والتفضّل عار منهما، وتعظيم من لا يستحقّه من أقبح القبائح. ألا ترى أنّ أهل الفضل لو عظّموا إنساناً أسود وقحاً جاهلاً غرّاً، من غير طمع فيه ولا خوف منه، وقاموا له واستقبلوه وقبّلوا يده، لكان من أقبح القبائح؟ ولو فعلوا ذلك بنبيّ أو إمام أو عالم زاهد فاضل،

---

١. في الأصل: مفترق.

لكان حسناً، ولا وجه لذلك إلّا لاستحقاق التعظيم.

وإذا ثبت أنّ النعيم على جهة الاستحقاق أحسن، ثبت أنّ القديم تعالى عدل عن الحسن إلى الأحسن، وهذا نهاية في الحسن. على أنّ الله تعالى وعدنا التفضّل في الجنّة زيادة على الثواب، فقوله عزّ من قائل: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾،[١] والجمع بين الثواب والتفضّل أحسن من الاقتصار على التفضّل.

وقد ينضاف إلى ذلك العوض، لأنّ من خرج من الدنيا وله عوض لم يصل إليه، فلا بدّ من وصوله إليه في الآخرة، فيجتمع للمؤمن في الجنّة الثواب والعوض والتفضّل. ومن خرج من الدنيا قبل البلوغ ولزوم التكليف وله عوض، لا بدّ أن يحشر ليصل العوض، ومنعم عليه بالتفضّل. ومن لا يستحقّ الثواب والعوض لا يجب إعادته.

وإذا صحّت هذه الجملة ثبت أنّ الله تعالى ما خلق الخلق إلّا لما ذكره في محكم كتابه، وهو ﴿مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾.[٢] على أنّ القديم تعالى لمّا خلق الخلق وجمع لهم شرائط التكليف، وجب أن يعلّمهم المصالح ويأمرهم بها، ويخبرهم عن المعاصي وينهاهم عنها.

ولذلك قيل: التكليف إذا حسن وجب؛ لأنّ الله تعالى يقدر على أن يغنيهم بالحسن من القبيح، فلم يفعل، بلى خلق فيهم الشهوة المتعلّقة بالقبائح، وخلق المشتهيات في نهاية اللذّة، وخلّى بينهم وبينها، فلولا إنكاله في هذه الأفعال غرضاً، لكان هذا التمكين عنها قبيحاً، ولا يلزم على ذلك أحوال البهائم؛ لأنّ كلامنا فيمن يعقل ويتصوّر العواقب، ويخاف ويحذر ويذمّ ويمدح، وكلّ ذلك غير حاصل في البهائم.

فإن قيل: لو كان الأمر على ذلك، فلو اختصّوا على تكليف الندب لكان أحسن؛ ليصل الناس إلى الثواب إن أطاعوا، وأمنوا من العقاب إن عصوا.

قلنا: المندوب على ضربين: سمعيّ وعقليّ، فالمندوب العقليّ لا ينفكّ العلم به من العلم بالواجبات العقليّة؛ لأنّ من المحال أن يعلم العاقل استحقاق المدح على الإحسان، فلم يعلم وجوب قضاء الدين وردّ الوديعة والإنصاف.

وأمّا المندوب السمعيّ فلا يصحّ التكليف به إلّا بعد تكليف الفرائض؛ لأنّه جبر للفرض ومقوّ للدواعي إليه، فالفرائض السمعيّة واجبة؛ لكونها لطفاً في الواجبات العقليّة، والمندوب

---

١. يونس/ ٢٦.

٢. الذاريات/ ٥٦.

السمعيّ لا يكون لطفاً في شيء من الواجبات؛ لأنّ ما هو لطف في الواجب واجب، وإنّما هو مسهّل للدواعي إلى الفرائض وجبران[١] لها.

واعلم أنّ التعريض لا يتمّ إلّا بشرطين، أحدهما يرجع إلى المعرِّض، وهو أن يكون مريداً لما أمر به، ومزيحاً لكلّ ما يمنع من المراد، إمّا بالفعل أو بالأمر، وعالماً أو ظانّاً بأنّ المعرَّض إذا امتثل الأمر يصل إلى الموعود والمقصود، وإذا لم يصل هذه الشرائط لا يكون آمراً ولا معرّضاً. والذي يرجع إلى المُعرَّض هو أن يكون متمكّناً من الأسباب والآلات، وكلّ ما يحتاج إليه مخلًّى بينه وبين ما أمر به، ويكون مزاح العلّة متردّداً للدواعي واثقاً بالأمر؛ كيلا يبقى له عذر إن امتنع.

فإن قيل: ما الّذي خلق القديم أوّلاً: الجماد أو الحيّ؟

قلنا: قد ذهب أهل العدل إلى أنّ تقديم خلق الجماد على الحيوان عبث؛ لأنّ الغرض في خلق الجماد أن يعتبر من العقلاء وينظر فيه ويعلم المحدث له، ولا فائدة في وجود المعتبر مع فقد المعتبر. وقد قال المرتضى علم الهدى رضي الله عنه وأرضاه: جاز تقديم خلق الجماد على الحيوان بشرط، وهو أن يعلم القديم تعالى من حال الجماد أن يصيّره حيّاً عاقلاً، ويخبره بعد ذلك بأنّه كان جماداً، ثمّ أنعم عليه بما يرى على نفسه من أصول النعم، من الحيوة والقدرة والشهوة وكمال العقل وغير ذلك من نعم الله تعالى على العبد، فإن علم القديم تعالى أنّ الإخبار لطف لهذا الإنسان، جاز تقديم كونه جماداً على كونه حيّاً، وإن لم يكن له في هذا الإخبار لطف، لا يجوز ذلك.

مسألة في حسن التكليف من علم الله أنّه لا يؤمن

اعلم أنّ الأمّة قد أجمعت على أنّ الله تعالى قد كلّف من مات على كفره، كأبي جهل وأبي لهب وغيرهما من الكفرة والعتاة الجبابرة من الأمم الماضية، ومن زعم أنّ أحداً من أهل الدنيا لم يخرج منها على كفره، فقد كابر وخالف إجماع الأمّة. فلو كان تكليف من هذه حاله قبيحاً، لما حسن من الله أن يكلّفه.

وفي علمنا بأنّ الله تعالى لا يفعل القبيح، وقد كلّف من علم أنّه يموت على كفره دليل على حسن تكليف من هذه حاله. وهذا الدليل يسمّيه بعض المتكلّمين المسكتة، ونحن الآن نسمّيه

---

١. كذا في الأصل، ويريد به التلافي والتدارك، وهو غير معروف بهذا المعنى في العربيّة.

المحرسة، وذلك لأنّ الخصم إذا سمع هذا القول وعرف هذا الدليل، فلا بدّ له من أن يسكت أو يرجع إلى أحد الأمرين؛ أحدهما: أن يصف أفعال الله بالقبيح، وقد تقدّم الكلام في فساده، والثاني: أن ينكر تكليف من مات على كفره، وهو خلاف الإجماع.

فإن قيل: التكليف عندكم إرادة مخصوصة، والإرادة لا تتعلّق إلّا بما يصحّ حدوثه، وما علم الله تعالى أنّه لا يكون، استحال أن يكون مريداً له.

قلنا: التكليف هو الإرادة على ما تقدّم، والإرادة لا تتعلّق إلّا بما يصحّ حدوثه، وإيمان من يموت على كفره في الصحّة والإمكان لو آمن، كإيمان من مات مؤمناً مصدّقاً، ولولا ذلك لأدّى إلى أحد أمرين فاسدين؛ أحدهما: إزالة التكليف عن الكفّار، وهذا خرق الإجماع، والثاني: تكليف لما لا يطاق، وهذا أكبر في الفساد.

فإن قيل: لو صحّ وجود ما علم الله أنّه لا يكون، لكان عالماً بشيء ليس ممّا يؤثّر فيه ولا يغيّره عمّا كان عليه، وإنّما يتعلّق على ما هو عليه، فإيمان الكافر ممكن بالشيء على خلاف ما هو، وهذا محض الجهل.

قلنا: كون العالم عالماً بشيء صحيح مقدور من حيث القدرة عليه، والأمر به، والدعاء إليه، وإن لم يقع من سوء اختيار الكافر لا من حيث العلم والقدرة مؤثّر في المقدور، وبها يخرج من العدم إلى الوجود، والعلم لا يؤثّر فيه ولا يغيّره عمّا كان عليه؛ لأنّ العلم تابع للمعلوم لا أنّ المعلوم تابع له. وقد تقدّم القول بذكر ذلك، فالقول بصحّة إيمان الكافر من حيث القدرة والتكليف أولى وأقرب وأصحّ من الحكم باستحالته في نفسه من حيث العلم، مع أنّ كون القديم تعالى عالماً بشيء لا يؤثّر في صحّة حدوث ذلك الشيء ولا في استحالته، وإنّما المؤثّر في إيقاع مقدوره كونه قادراً لا غير.

وإذا ثبت أنّ كونه تعالى عالماً بسائر المعلومات لا يؤثّر في إحداث أفعاله، فإن لا يؤثّر في إحداث أفعال غيره أولى وأحرى. على أنّ الظنّ يقوم مقام العلم في كثير من المواضع خاصّة فيما نحن فيه. ألا ترى أنّا ندعو إلى الدين والصلاح من يظنّ أنّه لا يقبل؟ والنبيّ عليه وآله السلام كان يدعو الناس طرّاً إلى الإيمان والطاعة، مع علمه أو ظنّه أنّهم لا يؤمنون بأسرهم. ولا يقبح هذا الدعاء منّا ولا منه صلوات الله عليه وآله. ويدعو أيضاً إلى الطعام الجائع، مع الظنّ بأنّه لا يسمع منّا ولا يصغى إلينا، ولا نعلم قبح هذا الدعاء، بل نعدّه من أحسن الأشياء.

فإن قيل: لو جاز أن يكلّف القديم تعالى من لا يؤمن، لجاز أن يبعث نبيّاً، مع العلم بأنّه لا

يؤدّي إلى الأمّة ما أرسل به إليهم.

قلنا: الفرق بين الأمرين ظاهر لا يخفى على عاقل، وهو أنّ الرسول لا يرسل إلى نفسه، وإن كان داخلاً تحت الخطاب والتكليف، وإذا لم يؤدّ إلى الأمّة ما بعث به إليهم، زال تكليفهم وفاتتهم مصالحهم، ولم يكونوا مزاحي العلّة في تكليفهم، ففي ترك أداء الرسول فساد التكليف ونقض الغرض وإبطال من الغير، وليس كذلك تكليف من مات على كفره؛ لأنّ ضرره لا يعود إلّا إليه، فبان الفرق بين الأمرين.

دليل آخر على حسن تكليف من علم الله أنّه يكفر، هو أنّ القديم تعالى فعل بالكافر مثل ما فعل بالمؤمن، من التمكين والإقدار وخلق الشهوة والنفار ونصب الأدلّة وفعل اللطف وإزاحة العلّة وحصول التخلية وتسهيل الطرق وإرسال الرسل وإنزال الكتب والدعاء إلى الدين وضمان الثواب والزجر عن المعاصي وتحذير العقاب، فلو كان أحد التكليفين قبيحاً لكان الآخر مثله، وإذا شهدت العقول وأجمعت الأمّة على حسن تكليف من علم الله أنّه يؤمن، وجب القضاء بحسن من لا يؤمن.

فإن قيل: لو أراد القديم تعالى ما علم أنّه لا يكون، لكانت الإرادة عبثاً.

قلنا: قد تقدّم أنّ العبث ما لا غرض فيه، والاعتبار بكون الأمر قبيحاً أو حسناً إنّما هو بقصد الفاعل وبنفيه، امتثل المأمور أو لم يمتثل. وإذا ثبت ذلك، وكان غرض القديم تعالى في تكليف الناس طرّاً غرضاً واحداً، وهو انتفاعهم ووصولهم إلى الثواب الدائم وخلاصهم من العقاب اللازم، وجب القضاء بحسن تكليف المطيع والعاصي؛ إذ لو وقف حسن الأمر وقبحه على امتثال المأمور وتركه، لكان الواحد منّا إذا أمر غيره لا يحكم بحسن الأمر إلّا بعد امتثال المأمور، ولا يقضي بقبحه إلّا عند امتناع المأمور، والمعلوم خلاف ذلك. على أنّ امتناع المأمور أو امتثاله ربّما يتأخّر عن الأمر بزمان طويل، وحسن الفعل وقبحه لا يتأخّران عن وقت الحدوث.

فإن قيل: لو صحّ تكليف من علم الله أنّه لا يقبل ولا يؤمن، لحسن من أحدنا أن يأمر ولده بالسفر للتجارة، مع علمه بأنّه لا يصل إلى الموضع، بل يقتل في الطريق ويؤخذ منه المال.

قلنا: كلّ ما يصل إلى الولد من الربح والخسران والمنافع والمضارّ، يعود إلى الوالد ويشاركه في الفرح والمسرّة والغمّ والمضرّة، وليس كذلك تكليف القديم تعالى؛ لأنّ نفعه أو ضرّه لا يعود إلى المكلّف. وعلى أنّ بين التكليفين فرقاً واضحاً، وهو أنّ المكلّف يقدر على اختيار الإيمان

وطلب النجاة. والولد الّذي قدّره السائل لا يقدر على الخلاص، فلو أرشده الوالد إلى سبيل الأمن والسلامة، وحذّره طريق الخوف والمضرّة، وعلم أنّه إن سلك سبيل الأمن، ربح وغنم ووصل إلى المراد على أحسن الوجوه، وإن سلك طريق الخوف خاب وخسر، ثمّ علم من نكادته وشقاوته أنّه لا يقبل منه ولا يلتفت إليه، ولا يعود نفعه وضرّه إلّا إليه، لكان الشاهد الغائب في المسألة سواء.

مسألة في انقطاع التكليف

اعلم أنّ الثواب لا يجوز أن يكون مختلطاً بزمان التكليف، ولا يصحّ أن يكون معاقباً له، وكذلك حكم العقاب، وإنّما يجب أن يتأخّر زمان الجزاء عن زمان العمل ليصحّ التكليف.

وأمّا الّذي يدلّ على فساد اجتماعهما أنّ الثواب يجب أن يكون خالصاً صافياً من التكدير والتنغيص، والتكليف لا يخلو من المشقّة، إنّه مأخوذ من الكلفة وهي المشقّة. فالقول باختلاط العمل والجزاء مؤدٍّ إلى حصول المشقّة وزوالها والوقت واحد، وذلك متنافٍ كما ترى.

والعقاب: عبارة عن ضرر مستحقّ على سبيل الاستخفاف والإهانة على وجه لا يكون معه راحة، والمكلّف في الدنيا غير خالٍ من سرورها ولذّاتها. فهذا يدلّ على فساد اجتماع المعاصي والعقاب. وأمّا الدليل على فساد التعاقب هو أنّ التعاقب في الأشياء إنّما يستعمل إذا كانت متوالية من غير انفكاك كما يتعاقب الليل والنهار. وهذا أيضاً لا يصحّ في الثواب والطاعة ولا في العقاب والمعصية.

فإن قيل: من الّذي يجب أن يعاد؟ وما القدر الّذي لا بدّ من إعادته؟

قلنا: من يستحقّ الثواب يجب أن يعاد، وكذلك من يستحقّ العوض ولم يصل إليه في الدنيا.

فأمّا من يستحقّ العقاب كان يجوز في قضيّة العقل أن لا يعاد عفواً من الله تعالى عنه، غير أنّ الله قد أخبر أنّ العاصي يعاد ويعاقب لطفاً لنا في التكليف وتحذيراً من العصيان وترغيباً إلى الطاعة. فأمّا من يستحقّ الثواب والعقاب معاً، فلا بدّ أن يعيده أيضاً.

ثمّ القدر الّذي يجب أن يعاد هو الّذي لا يكون الإنسان حيّاً إلّا به ولا اعتبار بالأطراف وأجزاء السمن؛ لأنّ الاستحقاق لا يزول بإزالة السمن أو الهزال، ألا ترى أنّ من يستحقّ الذمّ وكان سميناً ثمّ صار ضئيلاً مهزولاً، فلا يزول عنه استحقاق الذمّ؟ وكذلك من يستحقّ المدح وكان مهزولاً ثمّ صار سميناً، كان الاستحقاق ثابتاً غير زائل.

فأمّا التأليف والحيوة وما تحتاج الحيوة إليه، فيجوز تبديلها وإقامة أمثالها مقامها، إلّا الجواهر فإنّه لا بدّ من إعادة أعيانها؛ لئلّا يصل الثواب والعقاب إلى غير المستحقّ، ومصداق ذلك قوله تعالى: ﴿بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ﴾.[1] فلو صحّ تبديل أجزاء الإنسان، لكان الثواب غير العامل والمعاقب غير العاصي، وقد قال جلّ اسمه: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾،[2] ﴿لا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾؛[3] لأنّ الثواب نفع عظيم وافر كثير بلا زوال، ومثل هذا النفع إذا كان عاجلاً كان ملجئاً إلى الفعل، خاصّة إذا كان الفعل قليله منقطعاً، والإلجاء ينافي التكليف؛ لأنّ من كان ملجأ إلى شيء لم يكن مختاراً فيه، ومن لا يكون مختاراً في شيء لا يستحقّ عليه المدح والثواب.

وكذلك العقاب إنّما هو ضرر عظيم مؤلم موجع، لا يكون عذاب الدنيا بالإضافة إليه إلّا جزاء من الكلّ. ومثل هذا العقاب في مقابلة المعصية إذا كان عاجلاً متعاقباً، كان ملجئاً مبطلاً للإختيار، وكلّ ما يبطل الاختيار يسقط التكليف، وإذا كان القول بتعجيل الثواب والعقاب وتعاقبهما على الطاعة والمعصية مؤدٍّ إلى إبطال التكليف، وجب القضاء باستحقاق تعاقبهما.

فإن قيل: أليس المكلّف يستحقّ الثواب والعقاب عقيب الطاعة والمعصية ولم يخرج عن كونه مختاراً؟

قلنا: ليس كلّ ما يستحقّ في وقت يحسن إيصاله؛ لأنّ التأخير ممكن في الإيصال لضرب من المصلحة، وفي الاستحقاق غير ممكن، ألا ترى أنّ الوصيّ لو علم أو غلب على ظنّه أنّه إن استوفى مال اليتيم ممّن هو في ذمّته، هلك المال؟ وإن ترك عنده بقي وثبت، وكان الّذي عليه المال مليّاً وفيّاً قادراً على أدائه مهما طولب بردّه، وجب على الوصيّ أن يؤخّره ويتركه في يده إلى وقت يعلم أنّ في استيفائه مصلحة لليتيم، وإن كان الاستحقاق ثابتاً في الأوقات.

فإن قيل: هل يصحّ أن يعلم مقدار زمان التراخي بين العمل والجزاء؟

قلنا: لا يصحّ أن يعلم ذلك على التفصيل والتعيين، وإنّما يعلم على الجمل، وهو كلّ زمان يخرج المكلّف به عن حدّ الإلجاء، وتفصيله لا يعلم إلّا الله.

وإذا ثبت أنّ زمان الجزاء متأخّر عن زمان التكليف، فلا بدّ من إزالة التكليف، إمّا بالإفناء

---

١. الحاقّة/ ٢٤.

٢. الواقعة/ ٢٤.

٣. يوسف/ ٥٤.

أو الموت أو إزالة العقل. فأمّا آخر المكلّفين فلا يزال تكليفه إلّا بالإفناء أو الموت، والجمع بينهما يقتضي أن يكون أحدهما عبثاً. ثمّ لا فرق بين أن يحصل التراخي بين زمان العمل وزمان الجزاء بالموت وتفرّق الأجزاء، وبين أن يحصل بوجود الفناء، ولذلك لا نثبت الفناء إلّا باعتبار السمع.

والتنزيل ناطق بذلك، وهو قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾،[1] فكما كان أوّلاً ولا شيء معه، وجب أن يكون آخر ولا شيء معه، وهذا لا يكون إلّا عند عدم الدنيا؛ لأنّ الله تعالى إذا عاد الخلق وأثاب المطيع وعاقب العاصي، فلا فناء بعده. فبان بذلك أنّ المراد بالآخرة في قوله تعالى والآخر هو عند إفناء الدنيا. وقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾[2] يدلّ على إفناء الدنيا أيضاً، وذلك لأنّ المعنى الّذي هو الفناء متى وجد عدم العالم بأسره؛ لأنّ اختصاص ذلك الفناء بأحد الجواهر كاختصاصه بسائرها.

فإن قيل: ما الدليل على صحّة الإعادة؟

قلنا: الجواهر لمّا صحّ بقاؤها، صحّ وجودها في الأوقات كلّها إلّا في الأوّل، وإذا ثبت ذلك وكان القادر على إحداث الجواهر هو القديم تعالى، فلا فرق بين أن يحدثها أوّلاً أو ثانياً. وقد قال عزّ من قائل: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْداً عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾،[3] ومثله ﴿بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾.[4]

فإن قيل: من الّذي يجب أن يعاد؟ وما القدر الّذي لا بدّ من إعادته؟

قلنا: من يستحقّ الثواب يجب أن يعاد، وكذلك من يستحقّ العوض ولم يصل إليه في الدنيا، فأمّا من يستحقّ العقاب كان يجوز في قضيّة العقل أن لا يعاد عفواً من الله تعالى عنه. غير أنّ الله قد أخبر أنّ العاصي يعاد ويعاقب لطفاً لنا في التكليف وتحذيراً من العصيان وترغيباً إلى الطاعة. فأمّا من يستحقّ الثواب والعقاب معاً فلا بدّ أن يعيده أيضاً.

ثمّ القدر الّذي يجب أن يعاد هو الّذي لا يكون الإنسان حيّاً إلّا به. ولا اعتبار بالأطراف وأجزاء السمن؛ لأنّ الاستحقاق لا يزول بإزالة السمن أو الهزال، ألا ترى أنّ من يستحقّ الذمّ

---

١. الحديد/ ٣.

٢. الرحمن/ ٢٦.

٣. الأنبياء/ ١٠٤.

٤. القيامة/ ٤.

وكان سميناً ثمّ صار ضئيلاً مهزولاً، فلا يزول عنه استحقاق الذم؟ وكذلك من يستحقّ المدح وكان مهزولاً ثمّ صار سميناً، كان الاستحقاق ثابتاً غير زائل.

فأمّا التأليف والحيوة وما تحتاج الحيوة إليه، فيجوز تبديلها وإقامة أمثالها مقامها، إلا الجواهر فإنّه لا بدّ من إعادة أعيانها؛ لئلّا يصل الثواب والعقاب إلى غير المستحقّ، ومصداق ذلك قوله تعالى: ﴿بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ﴾،[1] فلو صحّ تبديل أجزاء الإنسان، لكان الثواب غير العامل والمعاقب غير العاصي، وقد قال جلّ اسم: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[2] ﴿لا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾.[3][4]

١. الحاقّة/ ٢٤.
٢. الواقعة/ ٢٤.
٣. يوسف/ ٥٤.
٤. ورد هذا النصّ في الصفحة ١١٨ و١١٩.

[نظريّة المعرفة]

فصل في المعارف

يشتمل هذا الفصل على ثلاث مسائل؛ أولها: المعرفة وأقسامها، والثانية: جهة وجوبها، وقد تقدّم ذكرها، والثالثة: النظر المولّد لها والموصلة إليها.

مسألة [في المعرفة وأقسامها]

اعلم أنّ المعرفة هي العلم، والعلم ما يقتضي سكون النفس، وهذا كافٍ في حدّ العلم. وهو على ضربين: ضروريّ ومكتسب، والضروريّ ما يحصل فينا من فعل غيرنا بلا اختيارنا ودواعينا. وإن شئت قلت: الّذي لا يقدر العالم به على دفعه عن نفسه، وهو على ضربين؛ أحدهما: يحصل في العاقل ابتداءاً، كالعلم بأنّ الجسم الواحد لا يكون في مكانين والوقت واحد وغير ذلك من علوم العقل. والثاني: لا يحصل إلّا عند سبب. وهو أيضاً على ضربين؛ أحدهما: يجب حصوله عند السبب، كالعلم بالمدركات إذا حصلت المشاهدة وارتفعت الموانع واللبس. والثاني: لا يجب عند السبب بل يحصل على سبيل العادة، وهو أيضاً على ضربين؛ أحدهما: استمرّت فيه العادة، كالعلم بالبلاد الكبار والوقائع العظام عند تواتر الأخبار على اختلاف فيه. والثاني: لا تستمرّ فيه العادة، وهو مثل العلم بالصناعات عند الممارسة والحفظ عند الدرس والتكرار. فهذه أقسام العلم الضروريّة.

وأمّا المكتسب فهو ما يحصل من فعل العبد. وهو أيضاً على ضربين؛ أحدهما: يفعله العاقل ولا يقدر على الامتناع منه عند حصول الشرائط، وذلك مثل العلم بقبح الظلم المعيّن، ألا ترى أنّ العاقل يعلم قبح الظلم على طريق الجمل ضرورة، وكذلك يعلم وجوب ردّ الوديعة وغير ذلك من الواجبات العقليّة؟ فإذا علم ظلماً معيّناً اعتقد قبحه موافقاً لعلم الجمل، وكذلك إذا استودع شيئاً، اعتقد وجوب ردّه عند المطالبة. وقد يلحق بذلك اعتقاد العاقل عند انتباهه من النوم ويذكر كونه عالماً؛ لأنّه غير مختار في هذا الاعتقاد، وقد تقدّم شيء من ذلك.

وأمّا الضرب الثاني من المكتسب، فهو الّذي يسمّى استدلالياً، وهو لا يحصل إلّا بالنظر والتأمّل في الأدلّة، ومن شرطه أن يكون الناظر عالماً بالدليل على الوجه الّذي يدلّ، وذلك مثل العلم بإثبات الأعراض، وحدوث الأجسام، وإثبات القديم تعالى وأوصافه، وإثبات النبوّة والإمامة، وما ورد إلى الأمم على ألسنة الرسل من الثواب والعقاب والحساب، وغير ذلك من أحوال يوم القيامة، فهذه أقسام العلوم على الجمل وتفصيلها يطول.

مسألة في وجوب المعرفة

وقد تقدّم في هذا الكتاب من الدلالة على وجوب المعرفة وما يغني عن إعادته، غير أنّا نذكرها هنا ما يكون تفصيلاً لذلك الجمل. اعلم أنّ كلّ ما هو لطف في التكليف يجب أن يفعل بالمكلّف على أبلغ الوجوه، أو يؤمر به الأمر بذلك مع التمكين يقوم مقام فعله، فمن ذلك العلم باستحقاق الثواب والعقاب، وذلك لأنّ العلم بمجرّد المدح على الواجب والذمّ على القبيح، يدعو العاقل إلى الواجب ويصرفه عن القبح، وهذا معنى اللطف. ومهما وجب اللطف في التكليف يجب على أبلغ الوجوه؛ لأنّ الثواب والعقاب من كمال اللطف في التكليف، فلا بدّ من حصوله ليحسن التكليف.

ولهذا العلم مقدّمات لا يتمّ إلّا بها؛

منها: العلم بأن للعالم صانعاً، له أوصاف مخصوصة.

ومنها: أنّه قادر على إعطاء الثواب واستيفاء حقّ العقاب.

ومنها: أنّه عالم بمبلغها وكيفيّة استحقاقها.

ومنها: أنّه لا يخلّ بما يجب عليه، ولا سبيل للخلف إلى وعده، لا يلحقه عجز ولا ضعف، ولا يجوز له المنع، وإذا علم المكلّف أنّ له إلهاً بهذه الأوصاف، وعلم أنّه وعده بالثواب وأوعده

بالعقاب، مضافاً إلى ما علمه بقضيّة العقل، كمل لطفه مبنيّاً على هذه الأمور الّتي هي تابعة للمعرفة.

واللطف واجب ـ على ما سيجيء ذكره ـ بوجوب القضاء بوجوب المعرفة لتعلّقها باللطف.

قيل: ما قولكم في المعرفة الضروريّة؟ هل تقوم مقام الكسبيّة؟

قلنا: لو قامت مقامها، لما كانت المعرفة واجبة على التعيين، ولو كانت الضروريّة آكد وأصلح في باب اللطف، لما حسن من الله تعالى أن يوجب المعرفة على العقلاء، وفي علمنا بوجوب المعرفة على جميع العقلاء دليل على أنّ الكسبيّة آكد وألطف.

فإن قيل: أهل الآخرة هل يعلمون الله تعالى أم لا؟

قلنا: لا بدّ أن يكونوا عارفين بالله تعالى وصفاته؛ لئلّا يعتقدوا وصول الثواب تفضّلاً والعقاب ظلماً، غير أنّ الله تعالى خلق لهم العلم الضروريّ بوجود الصانع الّذي عرفوه في الدنيا بالاستدلال؛ إذ لو احتاجوا إلى استعمال النظر واحتمال الكلفة في دفع الشبهة، كانوا مكلّفين، وليست الآخرة دار التكليف، وإنّما هي دار الجزاء، نسأل الله الأمنَ من أهوالها.

مسألة [في النظر المولّد للمعرفة]

وإذا ثبت وجوب المعرفة وأنّها لا تحصل إلّا بالنظر، وجب الحكم بوجوب النظر أيضاً، والنظر هو التأمّل والتفكّر في الأدلّة، والناظر من وجد نفسه مفكّراً، والّذي يدلّ على أنّ النظر يولّد العلم أنّ أحدنا لو نظر في صحّة الفعل من زيد وتعذّره على عمرو، علم ذلك من حالهما، لا بدّ أن يعتقد أنّ زيداً يختصّ بوصف أو حال ليس عليه عمرو، وإذا ثبت أنّ العلم الّذي أشرنا إليه يجب حصوله عند النظر وحصول الألم عند الضرب والتأليف عند المجاورة، وجب الحكم بأنّه متولّد عن النظر.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون النظر طريقاً إلى العلم ولا يكون مولّداً له؟

قلنا: لو كان النظر طريقاً إلى العلم لكان متعلّق النظر والعلم واحداً، كما أنّ الإدراك لمّا كان طريقاً إلى العلم بالمشاهدات، كان متعلّقهما واحداً. وقد علمنا أنّ متعلّق النظر غير متعلّق العلم؛ لأنّ الناظر في الأجسام يجوز قدمها وحدوثها، وإنّما ينظر ليبيّن له حدوثها وقدمها، والعلم لا يتعلّق إلّا بأحد أمرين.

فإن قيل: هل يجوز أن يقال: إنّ العلم يحصل عند النظر على سبيل العادة؟

قلنا: ما يحصل بالعادة جاز اختلافه، وما يجب عند السبب لا سبيل للاختلاف إليه؛ لأنّ المسبّب يجب حصوله عند السبب، وارتفاع المنع وجوب المعلول عن العلّة، والفرق بين ما يحصل على سبيل العادة وبين ما يحصل على سبيل الوجوب لا يخفى على متأمّل.

على أنّ العلم الّذي يحصل عند النظر إنّما يحصل بحسب النظر، ألا ترى أنّ النظر في حدوث الأجسام لا يولّد العلم بأحوال النجوم وأحكام الطبّ، وإنّما يحصل بحدوث الأجسام لا غير، وهذه أمارة التوليد؟

فإن قيل: لو كان النظر يولّد العلم لولّد لمن خالفكم، فإنّه ينظر مثل نظركم.

قلنا: لو نظر المخالف كنظرنا لحصل له العلم كما حصل لنا، وإنّما لم يحصل له لأنّه قد أخلّ بشرط من شرائط النظر، ألا ترى أنّ كلّ اثنين إذا رميا، والوجه والسمت والطريق والرمي واحد، وجب اتّفاقهما في الخطأ أو الإصابة فإذا أصاب أحدهما وأخطأ الآخر، علم أنّه قد أخلّ بشرط من شرائط الرمي؟

وقد قيل: إنّ المخالف لا ينظر في الأدلّة وإنّما ينظر في الشبهة، والنظر في الشبهة لا يولّد العلم، وإنّما قلنا ذلك لأنّه اعتقد كون الأدلّة شبهة وظنّ الشبهة أدلّة، وهذا الاعتقاد يعدل به عند النظر عن الأدلّة إلى الشبهة بغير شبهة. على أنّ الطاعن لهذا القول لو ظنّ أنّه أطعن به على أصحاب النظر فقد أخطأ؛ لأنّه إن ادّعى أنّه علم فساد النظر بالاستدلال فقد أثبت النظر، وإن قال: علمت ذلك بالضرورة، فقد كابر وخالف لما عليه أكثر العقلاء، وادّعاء الضرورة فيما فيه خلاف لا يصحّ.

فإن قيل: إذا لم يعلم العاقل أنّ نظره يولّد العلم أو الجهل لا يجب عليه.

قلنا: النظر لا يولّد الجهل؛ إذ لو كان يولّد الجهل لما كان حسناً، فضلاً عن يكون واجباً. على أنّ العاقل يعلم ضرورة وجوب النظر في كلّ أمر يخاف منه ويطمع في النجاة بالنظر فيه، وما علم وجوبه لا يكون قبيحاً؛ لأنّ القبيح يجب الاجتناب منه.

فإن قيل: سلوك طرق لا يؤمن أنّه يوصل إلى النجاة أو الهلاك قبيح.

قلنا: الأمر كذلك، إلّا أنّ النظر ليس كذلك؛ لأنّ من نظر في حدوث الأجسام يرجو أحد الظفرين: إمّا أن يعلم حدوثها ويعرف محدثها ويستعمل بعبادته وإمساك أمره، فيجوّز الثواب ويأمر العقاب، وإمّا أن يعتقد قدمها وأن لا صانع لها، نعوذ بالله من هذا القول، فيأمن المضرّة الآجلة ويتخلّص من المشقّة العاجلة على ما ظنّه، فهو على كلّ حال يرجو النجاة، وقد تقدّم

في صدر الكتاب أنّ النظر يجب إذا حصل له الخوف وطمع في النجاة بالنظر، والخوف يحصل عند اختلاف العقلاء أو انتباه العاقل في جهة نفسه، أو أن يخطر الله تعالى بباله ما يكون سبباً لانتباهه، وقد تقدّم ذكر ذلك فلا معنى لإعادة القول فيه.

فإن قيل: متى يجب على العاقل النظر؟

قلنا: إذا خاف من دركه وأمل زوال ما يخافه بالنظر.

فإن قيل: ما معنى الخاطر؟

قلنا: الصحيح أنّ الخاطر هو الكلام الخفيّ الّذي يتضمّن التخويف على إهمال النظر، إمّا من فعل الله تعالى أو من فعل بعض الملائكة، ولا يكون الخاطر متضمّناً للتخويف إلّا إذا كان مشتملاً على ما أذكر، وهو يا هذا قد عرفت آثار الصنعة وعلمت استحقاق المدحة والمذمّة، فلا تأمن أن يكون لك صانع صنعك ومدبّر دبّرك، وأخرجك من العدم إلى الوجود، وأنعم عليك بما ترى من النعم، وأراد منك أن تعرفه وتشكره؛ لتستحقّ بالشكر الزيادة في الدنيا والثواب في الآخرة، فينتظم ذلك نعيم الدنيا والآخرة، فعند هذا الخاطر يحصل له الخوف ويجب عليه النظر.

[اللطف الإلهيّ]

فصل في وجوب اللطف

وحقيقة اللطف ما يدعو إلى الواجب ويصرف عن القبيح، وإن شئت قلت: ما يقع عنده الواجب ويرتفع عنده القبيح، وإن شئت قلت: ما يكون المكلّف معه أقرب إلى الطاعة وأبعد من المعصية، كلّ ذلك جائز مذكور غير أنّ الأوّل أسلم.

ثمّ اعلم أنّ للّطف شرائط؛ منها: أن يكون متقدّماً على الملطوف فيه؛ ليصحّ أن يكون داعياً إليه؛ لأنّ اللطف ما يدعو إلى الواجب، فإذا حصل الواجب وفرغ[1] الفاعل منه، فلا تأثير للدعاء في الداعي إليه.

ومنها: أن يكون بين اللطف والملطوف فيه نسبة، وإن لم يعلم المكلّف على التفصيل، فالقديم تعالى عالم بها، وهذا يتّضح بأنّ الوالد إذا عرض ولده للتعليم، وعلم أو ظنّ إن أعطاه موضعاً بعينه أو مالاً معيّناً، اشتغل بالتعليم لا محالة، أو كان إلى التعلّم أقرب، وإن أعطاه موضعاً آخر لا يشتغل بالتعلّم ولا يدعوه ذلك الشيء إليه، فالواجب على الوالد أن يعطي الولد ما يدعوه إلى التعلّم دون ما يصرفه ويبعده عنه، إن كان غرضه تعلّم الولد، فهذا معنى النسبة.

ومنها: أن يكون عارفاً من وجوه الفساد، فإنّ من كان لطفه شيئاً من القبائح فلا يجوز أن يفعل به، وسنذكر وجه ذلك في آخر الفصل.

---

١. في الأصل: فزغ.

وأمّا الّذي يدلّ على وجوب اللطف، فهو أنّ الواحد منّا إذا عمل مائدة، وأنفق عليها مالاً كثيراً، وجمع فيها من أنواع الملاذّ وأجناس المشتهي ما لا يكاد يحصى، وغرضه في هذا الاستعداد حضور جماعة من أصدقائه وانتفاعهم حسب، ولا يشوب منه هذا الغرض بما يرجع إليه من السرور والفرح والذكر والنشر، ثمّ علم أنّه إن تبسّم في وجوه القوم، أو كلّمهم بكلام لطيف، أو أنفذ إليهم مركوباً، أو أرسل إليهم علامة، أو كتب رقعة إليهم، أو ما يجري هذا المجرى ممّا لا يشقّ عليه ولا تنحطّ به نيّته، حصول القوم لا محالة. وإن لم يفعل شيئاً من ذلك لا يحضرون عنده ولا يقعدون على مائدته، وجب عليه أن يفعل من هذه الأشياء ما علم أنّ القوم معه أقرب إلى الحضور، ما لم يتغيّر دواعيه عن حضورهم، ومهما لم يفعل شيئاً ممّا عددناه والحال ما وصفناه، كان مذموماً عند العقلاء موصوفاً بأنّه قد نقض غرضه، فأبطل مراده وأفسد عليه أمره. وكذلك قال أصحابنا، لا فرق بين ألا يفعل شيئاً ممّا ذكرناه وبين أن يغلق الباب على وجوههم في استحقاق الذمّ؛ لأنّ التكليف يقبح مع فقد اللطف كما كان يقبح مع فقد التمكين.

وإذا ثبت ذلك، وثبت أنّ الّذي وعدنا به القديم تعالى، ودعا إليه مثل ما ذكرناه، سواء وجب عليه سبحانه أن يفعل بالمكلّف كلّ ما علم أنّه يدعوهم إلى ما أمرهم به دواعيهم فيه؛ إذاً لا يجوز عليه البداء ولا يشقّ عليه شيء من الأشياء ولا سبيل لانحطاط الرتبة إليه، وهو متعالٍ عن جواز الفرح والسرور عليه. وإذا ثبت ذلك، وقد علم أنّ اللطف متى وجب في التكليف، وجب أن يفعل بالمكلّف على أبلغ الوجوه وأعلاها، وجب القضاء بوجوب الأصلح في التكليف.

فإن قيل: كيف يكون فعل اللطف واجباً والدعاء غير واجب؟

قلنا: قد تقدّم أنّ التكليف واجب إذا حصلت شرائطه، وإذا كان التكليف واجباً، فكلّ ما لا يحسن التكليف إلّا معه فهو واجب أيضاً، فإن ردّ السؤال إلى ابتداء الخلق وقال: إنّه غير واجب، فيقول حينئذ: إنّ الأمر على ما ذكرت، غير أنّه لمّا خلق الخلق وكلّفهم، وجب عليه كلّ ما لا يحسن التكليف إلّا معه، من التمكين والإقدار وإكمال العقول وفعل اللطف وإزاحة العلّة وغير ذلك من شرائط التكليف.

ثمّ اعلم أنّ للّطف انقسامات: أوّلها: أنّه ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: يسمّى لطفاً لا غير، وهو الّذي لا يحسن التكليف إلّا معه، ومن شرط هذا الضرب أن يكون عامّاً يفعل كلّ مكلّف ليحسن تكليفه.

والثاني: يسمّى توفيقاً، وهو ما علم الله تعالى وقوع الواجب عنده ولولاه لم يقع، وهذا لا يكون إلّا خاصّاً؛ لأنّ من علم من حاله أنّه يختار الواجب عند ذلك اللطف لا محالة، وجب أن يخصّ به.

والثالث: أخصّ من ذلك، وهذا يسمّى عصمة، ومن شرطه أن يعلم القديم سبحانه وتعالى القبيح عنده ولولاه لم يرتفع.

و ما روي من أخبارنا «أنّ العصمة من الله»[1] محمول على ما ذكرت.

وأمّا الامتناع من القبائح والاجتناب عنها، فهو راجع إلى اختيار العبد من غير أن يكون مكرهاً فيه ولا ملجأ إليه.

والثاني من أقسام اللطف: أنّه ينقسم أيضاً ثلاثة أقسام أخر؛ أحدها: أن يكون من الله تعالى، والقديم تعالى لا يخلّ بالواجب، فلا بدّ أن يفعل ما علم أنّه لطف للمكلّف وراجع إليه، سواء كان عامّاً أو خاصّاً، توفيقاً كان أو عصمة.

والثاني: من فعل المكلّف لنفسه كالمعرفة والواجبات الشرعيّة، فإنّها لطف في الواجبات العقليّة، فإن قصّر، قصّر في حقّه وأتى من قبل نفسه.

ثمّ إن كان اللطف في واجب، كان واجباً لطفاً، وإن كان اللطف في ندب كان ندباً. ولا يجوز أن يكون مباحاً إذا كان من فعل المكلّف لنفسه.

والثالث: من فعل غير من هو لطف له، مثل وعظ الواعظ، وتصرّف المحتسب، ونصيحة الناصح وما يجري هذا المجرى، إلّا أنّ هذا الضرب من الألطاف قد يكون واجباً على من كان واقعاً به لا لكونه لطفاً لغيره، فإنّ لطف أحدنا لا يجب على غيره، وإنّما يجب لكونه لطفاً للفاعل، وإن كان لطف غيره يتعلّق به، وقد يكون ندباً مثل الوعظ وقد يكون مباحاً، فإن علم القديم تعالى أن يفعل ذلك الغير ذلك اللطف وقت الحاجة، حسن ذلك التكليف، وإلّا يجب عليه أن يفعل بدله أو يسقط التكليف.

والثالث من انقسام اللطف: أنّه إن كان من فعل الله جاز أن يكون بدل أو إبدال، والقديم سبحانه وتعالى يختار ما شاء من هذه الإبدال، غير أنّه لا يختار إلّا ما علم أنّه ألطف وأصلح، وإن كان من فعل العبد لنفسه فلا سبيل للبدل إليه، إلّا ما أعلم وخيّر فيه ودلّ عليه؛ لأنّ

---

١. *بحار الأنوار*: ١١٨/٩٥، ٨٨/٩٥ وما بعدها.

المعرفة لو كان لها بدل في باب اللطف، لجوّزنا أن يكون في العقلاء من لا يجب عليه المعرفة، ولخرجت المعرفة عن التضيّق إلى التخيير حتّى كان الكافل مخيّراً في تحصيل المعرفة، وهذا خلاف الإجماع. وكذلك الواجبات الشرعية؛ إذ لو كان للصلوة بدل في باب اللطف، لما كانت الصلوة واجبة على التعيين، ولكان حكمها حكم الكفّارات الثلاث، وفي علمنا بوجوب الزكوة والصلوة والصوم على التعيين دليل على أن لا بدل لشيءٍ منها في باب اللطف. فأمّا من كان لطفه مفسدة لغيره، فلا يحسن تكليفه مع تكليف ذلك الغير. وهل كان لطفه فعلاً قبيحاً؟ فالصحيح أنّه يقبح تكليفه.

وأمّا المفسدة فهي نقيض اللطف، والقديم تعالى لا يختار شيئاً من القبائح، وقد دلّت على ذلك الأدلّة الواضحة. وهل يمنع القديم تعالى من الاستفساد أم لا؟ فيه خلاف، والصحيح من ذلك أنّ المكلّف الّذي كان فعل الغير مفسدة له، إن كان يقدر على دفع ذلك، كان الأمر له بدفعه جارياً مجرى دفعه، وإن كان غير قادر على دفعه، سواء كان عالماً به أو لم يكن عالماً، وجب على الله تعالى أن يمنع تلك المفسدة، أو يزيل تكليف هذا المكلّف، أو يقدره على الاحتراز من تلك المفسدة.

مسألة

اعلم أنّ الأصلح في الدنياغير واجب، وقد ذهب بعض المتكلّمين إلى وجوبها، وذلك باطل؛ لأنّ الأصلح في الدنيا هو الأنفع والألذّ، ولم يمكن أن ينتفع الإنسان به من مقدورات القديم تعالى لا نهاية له، فلو كان الأصلح في الدنيا واجباً، لكان القديم تعالى لا ينفكّ بالواجب؛ لأنّ فعل ما لا يتناهى لا يمكن ولا يتصوّر، فالزائد على ما فعل له صفة الوجوب ولم يفعل، وهذا هو الإخلال بالواجب.

فإن قيل: القدر الزائد على الّذي فعل لو كان صلاحاً لفعل.

قلنا: ما لم يفعل لو فعل هل يصحّ الانتفاع به أم لا؟ فإن كان ممّا لا يصحّ الانتفاع به، لكان حكمه حكم رمل الفيافي وغير ذلك ممّا لا ينتفع به الإنسان في الدنيا إلّا على وجه، وليس كلامنا في مثل ذلك. وإن كان الزائد ممّا يصحّ أن يلتذّ به الإنسان وينتفع به لو فعل ومع ذلك لم يفعل، فقد أخلّ بما وجب عليه، فقد عاد الأمر إلى أنّ القديم تعالى لا ينفكّ من الإخلال بالواجب لو كان الأصلح واجباً في الدنيا.

وإن شئت قلت: القدر الزائد على ما فعل هل يصحّ أن تتعلّق به الشهوة لو فعل أم لا؟ فإن قال: لا، فلا كلام فيه، وإن قال: نعم، فالإلزام واقع والسؤال ساقط. ويلزم على ذلك أن لا يستقرّ فعله تعالى على وقت كمال لا يستقرّ فعله تعالى على حدّ؛ لأنّ ما فعل في وقت معيّن لو فعله قبل ذلك، لصحّ الانتفاع به، ولذلك لو فعله قبل ذلك الوقت إلى ما لا حدّ له.

فإن قيل: أليس الأصلح عندكم واجباً في الدين ولا يؤدّي إلى الإخلال بالواجب؟ فما المانع من مثل ذلك في الدنيا.

قلنا: الأصلح في الدين يرجع إلى ما علم الله تعالى أنّه أصلح، ولا اعتبار بالكثرة والقلّة. ويجوز أن يعلم الصلاح في القليل ولا يعلم ذلك في الكثير. وليس كذلك الأصلح في الدنيا؛ لأنّ الأصلح فيها هو الأنفع والألذّ، ومهما كثرت النعمة ازدادت اللذّة.

فإن قيل: القدر الزائد إنّما لم يفعل؛ لأنّه لو فعله لكان مفسدة؟

قلنا: لو فرضنا في شخص واحد أن لا تكون الزيادة فيه مفسدة، للزم ما قلناه. على أنّ الزائد على ما فعل كان ينبغي أن يفعل للأطفال؛ لأنّ حكم الفساد مرتفع فيهم، وفي هذا ما ألزمناه من الإخلال بالواجب، مع أنّ الأصلح في الدنيا لو كان واجباً، لكان له أصل في قضايا العقول؛ لأنّه ما من واجب إلّا وله وجه وجوب يعرفه العاقل، إمّا على جملة أو على تفصيل، ونحن لا نعقل وجه وجوب الأصلح في الدنيا، وما هذه حاله لا يجوز إثباته.

فإن قيل: لو كان الواحد منّا يملك ماء البحر، ورأى عطشاناً يموت من العطش، وحياته في جرعة ماء، لوجب أن يعطيه، وكذلك من هرب من الشمس لشدّة الحرّ، [وقعد؟][1] في ظلّ حائط لأحد، لما حسن منه أن يدفعه.

قلنا: منع العطشان من البحور إنّما يقبح؛ لأنّه يعلم بموته من العطش، أو لأنّ منعه عبث، وكذلك الحكم فيمن قعد في الظلّ. على أنّ صاحب الحائط لو ظنّ أنّه يتأمّل كيف يصعد ويطّلع على حرمه أو ماله، لما قبح منعه إيّاه من القعود، فبان ذلك على أنّ الإطلاق غير واجب في الدنيا.

---

١. في الأصل: وفعل.

[آلامنا]

فصل في الآلام

اعلم أنّ الألم ما يدركه الإنسان بمحلّ الحيوة فيه مع نفور نفسه عنه. ولا طريق إلى إثبات شيء أوضح ممّا يدركه العاقل ويجده من نفسه، وكما كان العاقل ملجأ إلى إثبات الحرارة والبرودة عند إدراكه إيّاهما، كذلك يكون مضطراً إلى إثبات الألم إذا أدركه. فإنّ هذه الأجناس من الأعراض تدرك بمحلّ الحيوة. والفرق بين إدراك الحرارة وبين إدراك الألم أنّ الحرارة والبرودة يدركان بمحلّ الحيوة في غير محلّ الحيوة، والألم يدرك بمحلّ الحيوة في محلّها، فهذا هو الفرق بين إدراك الألم والحرارة.

ثمّ اعلم أنّ كون الألم مدركاً على هذا الوجه من أخصّ أحكامه، ولذلك قضينا بتماثل الألم لاشتراكهما في هذا الحكم، كما حكمنا بتماثل التأليف لاشتراكه في الحكم، وهو حاجته إلى المحلّين، وذلك لأنّ كلّ حكم يجب عند الوجود سوى حكم الوجود، فهو حكم مقتضى صفة النفس، ثمّ الاشتراك في ذلك الحكم يوجب الاشتراك فيما يقتضيه، وهو مقتضى الذات، وقد تقدّم أنّ الاشتراك في المقتضى يوجب الاشتراك في المقتضي الّذي الاشتراك فيه يوجب التماثل.

ثمّ اعلم أنّ الألم واللذّة من جنس واحد، ويدرك كلّ واحد منهما من طريق واحد، إلّا أنّ هذا الجنس إذا أدرك مع تعلّق الشهوة به يسمّى لذّة، وإذا أدرك مع وجود النفار عنه سمّي ألماً، ألا ترى أنّ الجَرِب يلتذّ بحكّ موضع جَرَبه، والصحيح السالم يتألّم بمثل هذا الحكّ؟ وكذلك

المقرور[١] يلتذّ بقرب النار والمحرور يألم به، فبان أنّ الجنس واحد، وإنّما يفترقان بالشهوة والنفار.

فإن قيل: هل يصحّ أن يدرك القديم تعالى الألم أم لا؟

قلنا: إذا كان الألم ممّا يصحّ إدراكه، والقديم تعالى على وصف يقتضي كونه مدركاً لكلّ مدرك، وهو كونه تعالى حيّاً ولا يصحّ عليه المنع، وجب الحكم بكونه مدركاً للألم وغيره من المدركات، إلّا أنّ القديم تعالى لا يتألّم بإدراكه الألم؛ لكونه تعالى متعالياً عن جواز الشهوة والنفار، فلا يمتنع أن يحصل على وجه لا يقع عليه اسم الألم واللذّة، وكذلك إذا وجد في الجماد لا يسمّى بشيء من ذلك.

فإن قيل: كيف يكون جنس الألم واللذّة واحداً مع وجدان التفرقة الظاهرة بينهما، ومع صحّة وجوده من غير أن يتألّم به أحد ويلتذّ به، كما ذكرتم من صحّة وجوده في الجماد؟

قلنا: ليست التفرقة بينهما أكثر من التفرقة بين اللطافة والكثافة واللين والخشونة، مع أنّ جنس التأليف واحد وإن اختلفت عليه الأسماء؛ لاقتران ما يقترن به، وليس كلّ تفرقة تقتضي المخالفة والمضادّة.

فإن قيل: هل يصحّ البقاء على الألم أم لا؟

قلنا: لا يصحّ ذلك على جنس الألم لما انتفى إلّا بضدّ يطرأ عليه، ونحن نعلم ضرورة أنّ الواحد منّا يخرج عن كونه سالماً من غير أن يطرأ عليه ضدّ الألم؛ إذ لو كان له ضدّ لكان ذلك الضدّ هو اللذّة، وقد تقدّم أن جنسهما واحد، وإنّما يفترقان باقتران الشهوة والنفار، وكيف يتصوّر التضادّ في الجنس الواحد؟

فإن قيل: كيف لا يصحّ البقاء على الألم مع ما نعلم ضرورة من استمرار الألم لمن لدغته حيّة أو لسعته عقرب أو أصابته جراحة؟

قلنا: لا شكّ أنّ الألم الّذي يحصل عند اللذع أو اللسع إنّما هو متولّد عن ضربهما، وما يتجدّد بعد ذلك إنّما هو من فعل الله تعالى على سبيل العادة، ولذلك يختلف الحال ويزيد تارة وينقص أخرى، ومنهم من لا يبالي بضربهما، وربّما يموت الإنسان عند لذع الحيّة أو لسع العقرب، وكلّ ذلك يدلّ على أنّ ما يحصل في الوقت الثاني والثالث غير متولّد عن ضربهما.

---

١. المقرور: من القرّ أي البرد، وهو المصاب بالبرد الشديد.

ثمّ اعلم أنّ الألم في مقدورنا ويصحّ وقوعه منّا على سبيل التوليد، ولا سبب له إلّا التقطيع والوهي، ولذلك يزيد وينقص بزيادة التفرقة والتقطيع، إلّا أنّ التقطيع يحصل من الاعتماد. فالاعتماد يولّد التقطيع والوهي، ثمّ الوهي يولّد الألم، ولولا أنّه يتولّد من الوهي والتقطيع، لما وجب عند حصول الوهي، ولما زاد وانتقص بتزايد التقطيع والوهي وتناقصهما. وأمّا القديم تعالى من حيث كان قادراً لذاته، صحّ أن يفعله على سبيل التوليد والابتداء، يدلّ على ذلك أنّ الواحد منّا ربّما يأخذه وجع الأضراس، ويستغيث من وجع الرأس من غير أن يعلم فيه التقطيع والوهي، فهذا علامة حصوله على طريق الاختراع.

مسألة في أقسام الألم

اعلم أنّ الألم يقع على وجوه؛ منها: ما يقع على سبيل الاستحقاق، مثل عقاب الكفّار والعصاة في الآخرة، ولا خلاف بين العقلاء في حسن الألم إذا كان مستحقّاً، حتّى أنّ جماعة من العقلاء ينكرون حسن الألم إلّا على هذا الوجه، وهم طائفتان: طائفة ذهبت إلى أنّ الأطفال والبهائم والوحوش والطيور وغيرها من أجناس الحيوان لا يتألّم سوى العقلاء.

وهذه والله منهم مكابرة ظاهرة، لا يجوز استماعه ولا الإصغاء إليه فضلاً عن أن يجاب؛ لأنّا نعلم ضرورة أنّ الطفل يجزع من الألم ويتضرّع ويبكي، ويهرب من السبع والنار وكلّ ما يولمهم مثل العقلاء سواء، فلو قلنا: إنّ الأطفال لا يتألّم من الضرب والجوع والجزع وقطع الأعضاء، لجوّزنا ذلك في العقلاء، وهذا ممّا لا يخفى فساده.

الطائفة الأخرى وهم أهل التناسخ، ذهبوا أنّ الطفل إنّما يتألّم على جهة الاستحقاق؛ لأنّهم كانوا عقلاء مكلّفين قبل ذلك وعصوا في ذلك الزمان، ثمّ انتقلت أرواحهم وتغيّرت صورهم وصاروا خلقاً آخر، فحسن إيلامهم الآن لعصيانهم في ذلك الزمان.

وهذا في الفساد مثل الأوّل، وفيما ذكرنا من فساد مذهب التناسخ إسقاط لهذا السؤال، ولا يلزمنا الجواب عن هذيانهم.

فإن قيل: ما الدليل على حسن الألم المستحق؟

قلنا: استحقاق الملامة دلالة على استحقاق العقاب على ما نذكر في باب الوعيد، وإذا حسنت الملامة إذا كانت مستحقّة، حسن العقاب على هذا الوجه. على أنّ العاقل يتألّم بالذمّ كما يتألّم بالضرب، وإذا ثبت حسن الذمّ على جهة الاستحقاق ـ وهو تابع للعقاب على ما بيّن

في موضعه ـ وجب القضاء بحسن العقاب على طريق الاستحقاق.

والضرب الثاني من ضروب الألم ما يقع على سبيل المدافعة، وهو أن يقصد أحدنا قتل غيره فدفعه ذلك الغير عن نفسه، فآلمه في المدافعة أو قتله من غير أن يقصد إيلامه أو قتله، صار دم المدفوع أو جراحه هدراً لا عوض عليه ولا قَوَد فيه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون العوض فيه على الله تعالى؛ لأنّه حسن في عقولنا المدافعة وأوجبها بل ألجأنا إليها، فكان بتحسّنه إيّاها صار ضامناً للعوض، كما أنّه لمّا أباح لنا ذبح البهائم ضمن العوض على أنّ لزوم العوض آكد؛ لأنّ الإلجاء يزيد على الإباحة، فلمّا كان العوض لازماً للإباحة كان مع الإلجاء ألزم.

قلنا: الفرق بين الأمرين ظاهر؛ لأنّ حسن المدافعة من قضايا العقول، اعترف به العالم بالصانع والجاحد به، فلو كان العلم بحسن المدافعة موقوفاً على العلم بضمان العوض، لكان من أنكر الصانع غير عالم بحسن المدافعة، ونحن نعلم ضرورة أنّ دفع الضرورة بما يمكن دفعه مستحسن عند العقلاء طرّاً مع اختلافهم في إثبات الصانع. وليس الإلجاء موجباً لضمان العوض في كلّ موضع؛ لأنّ الله تبارك وتعالى قد ألجأنا إلى الاحتراز عن كلّ ضرر، ألا ترى أنّ الإنسان ربّما اضطرّ إلى الفصد والحجامة وشرب الأدوية الكريهة، ثمّ لا يستحقّ العوض على شيء من ذلك؟ على أنّ قياس حسن المدافعة على حسن ذبح البهائم غير جائز؛ لأنّ الذابح يقصد إلى الذبح ويذمّ على ذلك، والدافع عن نفسه ليس له أن يقصد إلى إيلام المدفوع، بل يذمّ على القصد إلى ذلك، فافترق الأمران وسقط السؤال.

والثالث من أقسام الآلام ما يدفع به عن ما هو أعظم منه، وهذا أيضاً ممّا يعلم حسنه كلّ عاقل، غير أنّ له ثلاثة شرائط؛ أحدها: أن يكون الألم المدفوع أعظم ممّا يدفع به. الثاني: أنّه لا يمكن دفعه إلّا بذلك الألم. والثالث: أن لا يكون فاعلهما واحداً إلّا إذا سبق سبب الأوّل، ولا سبيل إلى دفعه إلّا بالثاني. والقديم تعالى لا يجوز أن يفعل ألماً ليدفع به ألماً آخر؛ لأنّه تعالى قادر على دفعه من غير أن يفعل ألماً، سواء كان من فعله أو فعل غيره.

فإن قيل: ما الدليل على حسن هذا الألم؟

قلنا: حسن هذا الضرب من الألم معلوماً بالاضطرار ولا سبيل للإنكار إليه، ألا ترى أنّ الواحد منّا لو غرق في بحر عميق، فأدركه إنسان وخلّصه من الغرق، وخدش بعض أعضائه من غير أن يقصد خدشه، لكان منعماً عليه واستحسن فعله كلّ عاقل، وشكره الناجي من

الغرق طول عمره؟ وكذلك العاقل ربّما يؤلم ولده بالفصد والحجامة وشراب الأدوية الكريهة وقطع الأعضاء الشريفة خوفاً من السراية، كما يفعل ذلك بولده يفعل أيضاً بنفسه إذا ظنّ أنّه يدفع به الموت أو الضرر عن نفسه، ولا يذمّه بذلك أحد من العقلاء، بل لو قصّر لكان مذموماً، هذا مع الظنّ فكيف حاله مع العلم؟

والضرب الرابع من ضروب الألم ما كان في مقابلته عوض يوفي عليه، مثل تحمّل المشاقّ في الأسفار طلباً للأرباح، ومثل ما يفعل القديم تعالى من إيلام الأطفال والمكلّفين؛ لأنّ الله تعالى لايؤلم أحداً إلّا لاعتبار ومصلحة إمّا للمؤلم أو لغيره، ثمّ لمّا كان هذا اللطف وقع على وجه الألم، عوّض الله سبحانه المؤلم ممّا لو خيّر قبل ذلك لاختار ورضي واغتنم.

فإن قيل: هل يكون اختيار المؤلم ورضاه شرطاً أم لا؟

قلنا: الاعتبار في هذا الموضع باختيار العقلاء، يوضّح ذلك أنّ أحداً لو قرن مع غيره على أن يضربه ضربة أو ضربتين بالسواك، لعوّض له أو يعطيه على ذلك قرية عظيمة تساوي خمسين ألفاً فلا خراج ولا مؤنة، فإنّه يقبل ذلك لا محالة طوعاً ورغبة إن كان عاقلاً، وإن امتنع من ذلك كان مذموماً من العقلاء، ولا اعتبار بامتناع سفيه مختلّ معتوه؛ لأنّ من امتنع من مثل ذلك مع شدّة حاجته يحكم عليه باختلال عقله.

فإن قيل: هل يجوز أن يؤلم القديم تعالى لمجرّد العوض؟

قلنا: لا يجوز ذلك؛ لأنّ الابتداء بمثل العوض حسن جميل، فلو فعل الألم لمجرّد العوض لكان إيصال الألم عبثاً. ولا يلزم على ذلك الابتداء بالثواب؛ لأنّ الابتداء به لا يصحّ على ما نذكر في موضعه، فالاعتبار يخرج الألم من العبث والعوض من الظلم.

فأمّا الألم الّذي يقع منّا ظلماً فإنّه قبيح لا محالة وإن كان فيه غرض؛ لأنّ الظالم في الشاهد لا يؤلم الاعتبار، ولا يوجد من إعواضه إلّا بقدر ألمه، فلهذا لا يكون إلّا قبيحاً.

والضرب الخامس من الألم ما هو ظلم محض، والظلم كلّ ألم أو ضرر عري من الاستحقاق والعوض الموفّى والمدافعة ودفع ما هو أعظم منه على ما تقدّم، فكلّ ما هذه حاله من الألم فهو الظلم بعينه. وقد ضمن الله تعالى أن يأخذ من إعواض الظالم ويعطي المظلوم على قدر ظلمه بلا زيادة ولا نقصان.

فإن قيل: من الّذي يلزمه العوض، المؤلم أم الممكّن؟

قلنا: الصحيح أنّ العوض يلزم المؤلم دون الممكّن، يدلّ على ذلك أنّ أحدنا لو أعطى غيره

سيفاً ليقتل به كافراً فقتل به مؤمناً، كان العوض على القاتل دون المعطي، وهو أيضاً مأخوذ بالدية أو العوض، وأيضاً فإنّ من يعمل أسلحة من السيوف والسهام والرماح وغير ذلك من آلات الحرب، لا يجب عليه عوض كلّ ألم أو قتل أو جراحة حصل بتلك الآلة. وأيضاً لوكان العوض على الممكّن دون المؤلم، لما حسن أن يؤخذ السارق ويسترجع منه ما سرق أو غصب؛ لأنّ الله تعالى ضامن لعوض كلّ ما فعل السارق أو الغاصب من الآلام بتمكينه إيّاه، لو كان العوض يلزم الممكّن، والمعلوم خلاف ذلك. يبيّن ما ذكرناه أنّ الله تعالى لمّا أباح لنا ذبح البهائم، صار ضامناً لما يلزم فيه من العوض.

فإن قيل: الفرق بين الأمرين ظاهر، وهو أنّه تعالى ما أذن للسارق والظالم وقد أذن لنا في ذبح البهائم، فيكف يصحّ الجمع بينهما؟

قلنا: لا خلاف في أنّ الله تعالى أذن في ذبح ما أباح ذبحه ولم يأذن في الظلم، غير أنّ هذا الفرق لا يجدي نفعاً فيما نحن بصدده؛ لأنّ الإذن لا يخرج الألم من كونه ظلماً، ألا ترى أنّه لو أذن ولم يعوّض لكان قبيحاً؟ وإنّما يخرجه عن الظلم العوض والموفّي عليه، ولا خلاف في أنّ العوض لا يكون من فعل الله تعالى إلّا موفّياً. فلو كان العوض على الممكّن دون المؤلم، لكان عوض كلّ ألم يقع من الخلق طرّاً لازماً لله تعالى، ويجب القضاء بحسن الآلام، ويلزم على ذلك أن لا يطالب السارق والغاصب بردّ السرقة والمغصوب، وهذا خلاف الإجماع.

فإن قيل: أليس العبد ربّما يفعل الألم والعوض على الله تعالى على مذهبكم، وقد يكون الألم من فعل الله تعالى والعوض على العبد، وهذا أبعد ممّا ذكرتم؟

قلنا: قد تقدّم أنّ كلّ ألم أذن الله فيه كان العوض عليه. وأمّا ما يلزم العبد من العوض وكان الألم من فعل الله تعالى، فله سبب ظاهر، وهو أنّ أحدنا لو وضع طفلاً على الثلج وتركه إلى أن يموت، أو يلقى صبيّاً في النار ليحترق، وقد علم أنّ الله تعالى أجرى العادة بالإحراق والإما[تة][1] عند ذلك، فكأنّه فعل بالوضع والإلقاء وما يجري مجرى السبب، فكان تعريضه بالموت والإحراق ينزل منزلة نفس الألم في استحقاق العوض والعقاب، ولهذا الوجه كان الذمّ يتوجّه إليه والعوض واجباً عليه.

فإن قيل: هب أنّ العوض يخرج ذبح البهائم من الظلم، فما الّذي يدخله في باب الحسن.

---

١. في النسخة الأصل: الأمانة.

قلنا: الاعتبار واللطف؛ لأنّ ما كان لطفاً في واجب من ذبح البهائم فهو واجب مثل الهدي، وما كان لطفاً في ندب كان ندباً مثل الأضحيّة، وما خرج عن هذين النوعين من ذبح البهائم كان مباحاً. ووجه حسنه انتفاع العقلاء به، وكان العوض على الله تعالى، سواء كان الذبح واجباً أو ندباً أو مباحاً؛ لمكان الأمر والإذن.

فإن قيل: لو كان العوض يلزم الأمر والمبيح، لكان الواحد منّا إذا أمر غيره بقتل أحد وأذن له في ذلك، وجب عليه العوض، والمعلوم خلاف ذلك.

قلنا: أمر الواحد منّا لا يدلّ على أنّ المأمور به ندب أو واجب، وأمر القديم تعالى يدلّ على كون المأمور به طاعة، واجباً كان أو سنّة، وإباحته ما أباح يدلّ على حسن المباح، وفي الفرق بين الأمرين إسقاط السؤال. فأمّا ركوب البهائم فإنّ الله تعالى بإباحة ركوبها ضمن العوض لما يصيبها من التعب والألم، إلّا ما زاد على مقدار الإذن.

وقد قيل: إنّ احتمال المؤونة والعلف يكون بإزاء التحميل والتعب، إلّا ما يزيد على المعهود، فإنّ العوض فيه على الّذي زاد. فأمّا العبيد فإنّهم يستحقّون الثواب على خدمة مواليهم؛ لأنّ الله تعالى أمرهم بذلك، إلّا ما أصابهم من المشقّة فوق الرخصة، أو ما يؤلمهم من الضرب والشتمة، فإنّهم يستحقّون بذلك العوض على من يؤلمهم ويوذيهم.

فإن قيل: إذا لم يكن للمؤلم عوض، فكيف يكون الحكم فيه؟

قلنا: قد اختلف العلماء في هذه المسألة، فقال قوم: يجوز أن يمكّن ويكون العوض على الله تعالى، وهذا لا يجوز لأنّه تعليق الواجب بالجائز. وقال قوم: إذا علم الله تعالى أنّ المؤلم يبقى إلى أن يستحقّ مثل العوض جاز أن يمكّنه، وهذا أيضاً مثل الأوّل، لأنّ تبقيته غير واجبة على الله تعالى. وقد قال قوم: إنّ من عزم أن يظلم واحداً ولم يكن له من العوض ما يكون بإزاء ظلمه، فإنّ الله شغله أو منعه من الظلم بحيث لا يعلم، وهو الصحيح من الأقوال؛ لأنّ الانتصاف واجب، ويتعذّر الانتصاف إذا لم يكن له عوض.

فإن قيل: كيف يتصوّر استحقاق العوض على غير العاقل من المؤذيات والحشرات؟

قلنا: حكم المؤذيات في هذه المسألة حكم الأطفال مع الأوصياء؛ لأنّ ما يلزم الأطفال من أروش الجنايات وقيم المتلفات؛ فالمطالب بذلك من يتصرّف في مالهم من الأوصياء أو من يقوم مقامهم، فلذلك الحكم في إيلام المؤذيات؛ لأنّ الله تعالى يأخذ من إعواض المؤلم إمّا في الدنيا أو في الآخرة من غير أن يعلمهم ذلك.

مسألة في العوض

العوض: كلّ نفع مستحقّ عارٍ من التعظيم والتبجيل، والنفع قد يكون مستحقّاً عارياً من الاستحقاق فيكون تفضّلاً ونعمةً، وقد يكون مستحقّاً عارياً من الإجلال فيكون عوضاً، وقد يكون على سبيل الاستحقاق ومقارناً للتعظيم والإجلال فيكون ثواباً. وقد يتميّز العوض من الثواب، مع اشتراكهما في الاستحقاق بوجوه كثيرة؛ منها: مقارنة التعظيم والتبجيل، ومنها: دوام الثواب وانقطاع العوض؛ لأنّ العوض لو كان دائماً لما جاز أن يستحقّ الكفّار شيئاً من الإعواض. وقد أجمعت الطائفة على أنّ ما يفضل من إعواض الكافر يجب أن يوفّر عليهم في الدنيا؛ كيلا يبقى لهم ما ينفعهم في الآخرة. وليس لأحد أن يقول: يحبط من عقابهم على قدر إعواضهم؛ لأنّ ذلك لا يكون إلّا بالتراضي والإحباط، والإحباط عندنا باطل، وسنذكر بطلانه في موضعه، والتراضي لا يتصوّر هاهنا.

ومنها: أنّ الثواب لا يكون إلّا خالصاً من التنغيص، والعوض قد يكون مشوباً بالمشاقّ، ولذلك صحّ توفيره في الدنيا. وممّا يدلّ على أنّ العوض غير دائم أنّه لو كان دائماً، لما حسن من أحدنا أن يتحمّل المشقّة ويقاسي الكلفة في الأمور الدنيويّة ابتغاء الربح وطلب المنفعة، إلّا بعد أن يعلم دوام العوض، والمعلوم خلاف ذلك. على أنّ العوض لو كان دائماً لخرج الظلم عن كونه قبيحاً؛ لأنّه ما من ظلم إلّا وفي مقابلته عوض، وما كان بإزائه نفع دائم لا يكون قبيحاً.

فإن قيل: لو كان العوض منقطعاً للحق من عوّض في الجنّة غمّ وحسرة.

قلنا: ليس كلّ عوض يؤخّر إلى الجنّة، ومن أخّر عوضه إلى الجنّة إنّما يوفّر عليه على وجه لا يحسن بانقطاعه؛ لاتّصاله بالثواب أو التفضّل؛ لأنّه ليس من شرط العوض أن يعلم من يصل إليه أيّما الّذي استحقّه، وإنّما هو شرط في الثواب. هذا آخر ما يفرّق به بين العوض والثواب.

ثمّ اعلم أنّ العوض الّذي يستحقّ بعضنا على بعض على ضربين؛ أحدهما: يصحّ فيه التحليل والإبراء في الدنيا. والثاني: لا يصحّ ذلك فيه، وذلك لأنّ التحليل يعاقب الاستيفاء، وكلّ واحد منهما يتبع المطالبة، وكلّ ما يصحّ فيه المطالبة والاستيفاء للعبد يصحّ منه التحليل والإبراء. والمطالبة إنّما يصحّ من المؤلم فيما يعلم حدّه ومقداره، وما لا يصحّ مطالبته منّا لا يكون إسقاطه إلينا، بل المستوفي لذلك هو تعالى، فيأخذ من إعواض الظالم بقدر ظلمه ويعطي

المظلوم. وليس لله تعالى أن يسقط هذا العوض؛[1] لأنّ في إسقاطه إسقاطاً لحقّ غيره.

ونظير هذه المسألة في الشاهد تصرّف الوصيّ في مال الطفل؛ لأنّ مال الصبيّ لوكان على أحد، فالوصيّ هو المطالب له والمستوفي فيه، وليس للموصي أن يسقط هذا الدين وإن كانت المطالبة إليه؛ لأنّ المال للطفل، ولا يصحّ أيضاً من الطفل أن يسقط المال ويجعل المديون في حلّ من ماله؛ لأنّ المال وإن كان له فإنّ [استيفاءه لغيره].[2]

فإن قيل: القول بالتحليل والإبراء بين الناس على هذاالقول يجري مجرى العبث.

قلنا: ليس الأمر على ما ظننت؛ لأنّ ما للعبد مطالبته له واستيفاؤه والإبراء منه وما ليس إليه المطالبة.

وللتحليل فيه وجوه كلّها حسن؛ منها: أنّ المؤلم مهما أبصر الظالم ناله غمّ ولحقه ضرر، فإذا طاب قلبه ورضي عنه انقطعت الزيادة، وهذا وجه ظاهر في حسن التحليل لا يدفعه عاقل.

ومنها: أنّ الظالم يستحقّ العقاب بارتكاب الظلم ويستحقّ عليه العوض، فإذا تاب وطيّب قلب المظلوم وأرضاه بكلّ وجه يقدر عليه، سقط عنه العقاب وسقط أيضاً كلّ عوض كان للمظلوم مطالبته، ويبقى عليه ما كان المستوفي فيه هو الله تعالى، فيأخذ من إعواض الظالم، ويعطي المظلوم بقدر ظلمه.

ومنها: أنّ الله تعالى رغّبنا في التحليل عن المظلمة والتخويف بالتخفيف عن الآخرة، فما لنا مطالبته يسقط بإسقاطنا، وما ليس لنا فيه المطالبة يستحقّ الثواب على الرضا بقضاء الله، وربّما يكون لطفاً لنا أو لغيرنا أو للظالم إذا عرف ذلك منّا. فلهذه الوجوه يحسن التحليل والإبراء في الدنيا.

---

١. في النسخة الأصل: واحد.

٢. في الأصل «لعبره».



[الوعد الإلهيّ ووعيده]

[المعروف والأمر به]

[والمنكر والنهي عنه]

[أعمارنا وأرزاقنا]

[الوعد الإلهيّ ووعيده]

مسألة في الوعد والوعيد

يشتمل هذا الفصل على خمس مسائل؛ الأولى: في أقسام المستحقّات وكيفيّة استحقاقها، والثانية: في نفي التحابط بين الأعمال، والثالثة: في حسن العفو، والرابعة: في الشفاعة، والخامسة: في الأسماء والأحكام.

مسألة [في أقسام المستحقّات وكيفيّة استحقاقها]

اعلم أنّ الوعد إخبار بوصول نفع أو دفع ضرر في الاستقبال، والوعيد نقيضه، والمستحقّ كلّ حقّ يجب إيصاله إلى من يستحقّه.

ثمّ اعلم أنّ الاستحقاق على الأفعال ينقسم ستّة أقسام: الشكر والعوض والمدح والثواب والذمّ والعقاب. فالشكر هو الاعتراف بالنعم مع قصد إلى التعظيم؛ لأنّه لو عري من قصد التعظيم لما سمّي شكراً. وقد قيل: إنّ ما يعرف الإنسان من التفرقة بين المحسن والمسيء يسمّى شكراً، والأصل ما قد ذكرت لك. والحمد أعمّ من الشكر، والتحميد أبلغ من الحمد، ولا يجب الشكر إلّا على النعم، وحقيقة النعمة ما يقصد به نفع المنعم عليه. وكما يجب الشكر على النعمة، يجب العبادة على أصول النعم، وقد تقدّم ذكر أصول النعم فلا وجه لإعادته.

وأمّا العوض فهو كلّ نفع مستحقّ عارٍ من التعظيم والتبجيل، ولا يستحقّ العوض إلّا على

الألم، وقد تقدّم ذكر ذلك.

وحقيقة المدح هو الخبر المنبئ عن عظم حال الممدوح، غير أنّه لا يكون مدحاً إلّا بثلاثة شرائط؛ أوّلها: أن يكون اللفظ موضوعاً للمدح، والثاني: أن يكون المادح قاصداً إلى المدح به، والثالث: أن يكون عالماً بحال الممدوح، لأنّ الاعتقاد والظنّ لا يقومان مقام العلم في هذا الموضع، وذلك لأنّ المدح على ضربين: مطلق ومقيّد، ولا يجوز المدح على الإطلاق إلّا بعد العلم بحال الممدوح وأنّه مستحقّ لذلك، مثل مدحنا لله تعالى على جميع أفعاله وأوصافه، ويلحق بذلك مدح الأنبياء والأئمّة عليهم السلام، ويتبع ذلك مدح من أذن لنا المعصوم في مدحه وأخبرنا عن حاله.

فأمّا المقيّد فهو ما ظهر لنا بأمارة الممدوح أنّه مستحقّ لذلك فمدحه على التقييد. ونظير ذلك مدح من غاب عنّا وقد عهدنا منه خصال المدح، فنقول: إن كان الرجل على ما عرفنا منه فهو يستحقّ لذلك. وقد اختلف فيما يستحقّ به المدح، والصحيح أنّه يستحقّ بأربعة أشياء؛ أحدها: فعل الواجب إذا فعل لوجه وجوبه؛ لأنّ من أدّى الواجب ولم يقصد به وجه الوجوب فإنّه لا يستحقّ المدح. والثاني: القبيح إذا امتنع منه لوجه قبحه. والثالث: فعل ما ندب إليه ورغب فيه من المستحبّ والمندوب إليه إذا فعل لما فيه من المصلحة. والفرق بين النفل والواجب أنّ للمندوب وجهين: وجه يشبّه به الواجب وهو جهة فعله، ووجه يشبّه به المباح وهو جهة تركه؛ لأنّ النفل يستحقّ بفعله الثواب كالواجب، ولا يستحقّ بتركه الذمّ كالمباح. والرابع: إسقاط الحقوق المستحقّة إذا تعلّق باستيفائها ضرر، مثل إسقاط العقاب من الله تعالى، وإسقاط الذنوب في الشاهد.

فإن قيل: أليس استيفاء الحقوق مباح، والمباح ما لا مدخل له في المدح والذمّ؟

قلنا: نحن لا نطلق اسم المباح على استيفاء الحقوق على الإطلاق؛ لأنّ[١] الله تبارك وتعالى استيفاء الحقوق، وإن لم يطلق اسم المباح على أفعاله تعالى. ثمّ المباح على ضربين: أحدهما: يتعلّق بفعله ضرر كاستيفاء الحقوق، فترك هذا الضرب يجري مجرى فعل الندب في استحقاق المدح، وفعله يجري مجرى المباح. والضرب الثاني من المباح: ما يكون فعله وتركه سواء، وهو الّذي لا سبيل لاستحقاق المدح والذمّ إلى فعله وتركه، وإذا عرفت ذلك علمت أنّ لفظ المباح لا يطلق

---

١. هنا سقط كما يبدو.

على الاستيفاء. وأمّا الثواب فهو كلّ نفع مستحقّ مقترن بالتعظيم والإجلال، فبالاستحقاق يتميّز من التفضّل، وبالتعظيم يتميّز من كلّ العوض. وكلّ ما يستحقّ به المدح يستحقّ به الثواب إذا كانت المشقّة حاصلة في نفس الفعل أو في سببه، ولولا ذلك لكان القديم تعالى إذا استحقّ المدح على الإنعام والإحسان، استحقّ الثواب على الله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وأمّا الذمّ فهو الخبر المنبئ عن اتّضاع حال المذموم. ولا يستحق الذمّ إلّا بأحد شيئين؛ أحدهما: الإخلال بالواجب، والثاني: بارتكاب القبيح.

والعقاب: هو الألم المستحقّ الّذي يقارنه الاستخفاف والإهانة. وكلّ ما يستحقّ به الذمّ يستحقّ به العقاب، إذا اختار المكلّف المفسدة على ما فيه مصلحته. فأمّا استحقاق المدح على الواجب والنفل وترك القبيح فلا كلام فيه، وأمّا جهة استحقاق الثواب، فهو أنّ الله تعالى كلّفنا أفعالاً يشقّ علينا القيام بها، ونهانا عن ما تميل إليه نفوسنا، وكان قادراً على أن يسهّلها علينا بأن يخلق لنا شهوة متعلّق بها فلم يفعل، بل جعل المأمور به شاقّاً علينا والمنهيّ عنه مشتهى، فلا بدّ أن يكون بإزاء هذا الإلزام ما يخرجه عن العبث والظلم. يوضّح ذلك أنّ القديم تعالى لمّا آلم العبد للاعتبار والمصلحة، ضمن للمؤلم عوضاً يوفّى عليه ويخرجه من الظلم، فكما لا يحسن إدخال المضارّ إلّا وفي مقابلته عوض يوفّي عليه ويخرجه عن الظلم، فكذلك لا يحسن الإلزام الشاقّ إلّا وبإزائه نفع عظيم وافر، فحسن ذلك الإلزام له.

فأمّا جهة استحقاق العقاب قد اختلفوا العلماء فيها؛ فقال قوم: لا سبيل في العقل إلى استحقاق العقاب؛ لأنّ الإخبار بفوت المنافع يقوم مقام الوعيد في باب الردع والزجر، وإنّما يثبت استحقاق العقاب من جهة السمع والعقل يجوز ذلك ولا سبيل للقطع إليه. والصحيح أنّ تجويز استحقاق العقاب ثابت في العقل، غير أنّ الغفران جائز والعفو حسن، فلهذا الوجه لا سبيل للقطع على وجوب استحقاق العقاب في العقل.

فإن قيل: لولا وجوب استحقاق العقاب في العقل، لكان المكلّف مغرى بالقبيح؛ لأنّ الإنسان قلّ ما تفكّر في استحقاق الملامة على ما اشتهيه وتميل نفسه إليه، فلولا خوف العقاب لما كان يبالي بالذمّ.

قلنا: تجويز العقاب يخرجه من الإغراء، كما أنّ المكلّف في زمان مهلة النظر لا يقطع على استحقاق العقاب مع حسن التكليف وانتفاء الإغراء، وذلك لأنّ التجويز كافٍ في الردع والزجر. على أنّ فقد العلم بالصغائر يخرج المكلّف عند أهل الوعيد من الإغراء. وكذلك تجويز التبقية

إلى زمان التوبة. وليس يقف حسن التكليف على غاية الزجر؛ لأنّ لتفصيل عقاب أهل النار غايات لا حدّ لها، ولا خلاف أنّ غاية الزجر غير واجبة في التكليف، بل يجب ما يقف حسن التكليف عليه، وهذا لا يعلم إلّا الله تعالى.

فإن قيل: إسقاط العقاب تابع للاستحقاق؛ لأنّ ما لا يثبت لا يصحّ فيه الإسقاط، وفي ثبوت استحقاق العقاب ليصحّ سقوطه دليل على وجوبه.

قلنا: نحن لا نسلّم أنّ الإسقاط يجب أن يعاقب الاستحقاق، بل يجوز أن يكون زمان الاستحقاق والإسقاط واحداً وهو غير مستبعد؛ لأنّ من له على غيره دين مؤجّل، فإنّه لا يستحقّ الاستيفاء إلّا عند الأجل، فإن قال للمدين: إذا حلّ أجل مالي فأنت في حلّ منه، لكان زمان لزوم الأداء والسقوط واحداً. فعلى هذا الوجه لا يثبت الاستحقاق إلّا على طريق التجويز، وهو الّذي ذكرناه.

فإن قيل: لو جاز سقوط العقاب لجاز سقوط الذمّ، وهذا يقتضي أن لا يذمّ فاعل القبيح وتارك الواجب؛ لأنّ الذمّ تابع للعقاب، وجهة استحقاقهما واحدة.

قلنا: لا خلاف أنّ الذمّ تابع للعقاب؛ يسقط بسقوطه ويثبت بثبوته، غير أنّا لا نقطع على سقوط العقاب، فيلزمنا إسقاط الذمّ، بل نذمّه على كلّ حال إلى أن نعلم قطعاً أنّ عقابه قد سقط، وهذا يجري مجرى من تاب بينه وبين الله تعالى مع علم العقلاء بوقوع القبائح منه؛ لأنّ الناس يذمّونه إلى أن علموا وقوع التوبة منه ولا يتركون ذمّه، وإن كان بينه وبين الله تائباً. وكذلك الحكم في صاحب الصغيرة عند من أثبتها، على أنّ ذمّنا إيّاه مشروط كما تقدّم فيمن نمدحه عند الغيبة، وهذا يسقط السؤال.[١] فأمّا قولهم: إنّ جهة استحقاق الذمّ والعقاب واحدة، فلا نسلّم ذلك على الإطلاق ولذلك الثواب والمدح؛ لأنّ القديم تعالى يستحقّ المدح ولا يستحقّ الثواب. ولو دفع القديم تعالى المشقّة عن الواجبات، لكان من يؤدّيها يستحقّ المدح ولا يستحقّ الثواب. ولو فرضنا أنّ القديم تعالى اختار القبيح، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، لكان مستحقّاً للذمّ دون العقاب. فبان بهذه الوجوه أنّ جهة استحقاقها غير واحدة على الإطلاق.

فإن قيل: فبأيّ شيء يقطع على استحقاق الثواب والعقاب؟

قلنا: أمّا الثواب فإنّه يعلم عقلاً إذا علم حصول المشقّة في الواجب والندب أو في سببهما،

---

١. جاء في هامش الأصل: فإن قيل: المدح على الطاعة دائم، فيجب أن يكون الثواب عليها دائم أيضاً لدوام المدح، ألا ترى أنّ الندم على الطاعة لمّا أزال الثواب، أزال المدح؟

أمّا دوامه وانقطاعه فلا يعلم إلّا بالسمع.[1] وقولهم: يجب دوامه لدوام المدح، غير صحيح؛ لأنّهما إذا اختلفا في جهة الاستحقاق، فلا يمتنع اختلافهما من جهة الدوام والانقطاع. فالمعوّل فيه على السمع وإجماع الأمّة. وأمّا العقاب فقد أجمعت الأمّة على أنّ فاعل القبيح والمخلّ بالواجب يستحقّان العقاب على القطع زائداً على استحقاق الذمّ.

ثمّ اختلفوا في دوامه وانقطاعه. فأمّا دوام عقاب الكفار فهو معلوم بنصّ التنزيل وإجماع الأمّة، وعقاب العصاة من أهل الإيمان والصلوة لا يجوز أن يكون دائماً؛ لأنّهم يستحقّون الثواب الدائم على الإيمان والطاعة، فلو استحقّوا العقاب الدائم لاجتمع لهم استحقاقان على طريق التأبيد، وهذا محال. وإنّما قلنا ذلك لأنّ الثواب إذا حصل لا يزيله شيء، وقد يسقط العقاب بالندم والعفو والشفاعة.

فإن قيل: لو جوّز المثاب انقطاع ثوابه للحقه غمّ وحسرة في الجنّة، وليس هذا من شأن أهلها.

قلنا: العلم بخلوص الثواب لا يحصل إلّا بالسمع، وكلامنا فيما يقتضيه العقل. ثمّ لو سلّمنا ذلك لجاز أن يصرفهم الله تعالى عن التفكّر في العواقب، لئلّا تلحقهم حسرة ولا تنالهم. على أنّ نعيم الدنيا و إن كان بالإضافة إلى نعيم الآخرة متاعاً قليلاً، قد شغل أهل الدنياعن التفكّر في العواقب مع سرعة انقلابها، فلا يستبعد أن يلهي نعيم الآخرة أهلها عن التفكّر في انقطاعه. على أنّ أهل الجنّة يعلمون من أصدقائهم وأقربائهم من هو معذّب في النار بأنواع العذاب، وهذا والله أجلّ همّاً وأكبر حزناً من العلم بانقطاع الثواب. وقولهم: العلم باستحقاق عقاب من يعاقب من عشيرتهم يمنع من الهمّ والحزن، لا يجدي نفعاً؛ لأنّ لقائل أن يقول: علمهم باستحقاق الثواب على طريق الانقطاع يمنعهم من الهمّ، فقد استوى الوجهان. والجواب الصحيح من ذلك أنّ الله تعالى يشغلهم باللذّات عمّا يهمّهم وينغّص عليهم نعيمهم، إذا كان الكلام في قضيّة العقل مجرّداً من السمع. فأمّا من جهة السمع فإنّ الأمّة قد أجمعت على أنّ المؤمن يستحقّ ثواباً دائماً لا انقطاع له، والثواب لا يزيله شيء ولا يسقطه ذنب.

فإن قيل: من أدّى الواجب والمندوب وامتنع من القبيح ولم يكن مؤمناً، هل يستحقّ الثواب أم لا؟

قلنا: لا يستحقّ الثواب على شيء من الأعمال إلّا بعد الإيمان بالله تعالى على شرائطه؛

---

١. يرى السيّد المرتضى ﷺ أنّه ليس لدينا دليل عقليّ على دوام الثواب والعقاب و خلوصهما إلّا دليلي الإجماع والسماع فقط: «والصحيح أنّه لا دلالة في العقل على دوام الثواب وكذلك العقاب، وأنّ المرجع في دوام الثواب وفيما يقع على دوامه من العقاب إلى الإجماع والسمع»... راجع: *الذخيرة*: ٢٨١ـ٢٨٠ و٢٨٥.

لأنّ الأعمال لا يكون طاعة إلّا بالنيّة، والنيّة لا تصحّ إلّا مع الإيمان.

فإن قيل: هل يصحّ أن يقال: إنّ المدح لا يستحقّ على الواجب وإنّما يستحقّ على ترك القبيح؛ لأنّ من فعل الواجب فقد امتنع من القبيح.

قلنا: هذا باطل من وجوه؛ منها: أنّ الترك لا يدخل في أفعال الله تعالى، ولا خلاف أنّ القديم تعالى يستحقّ المدح على كلّ ما أنعم به علينا، سواء كان متفضّلاً[١] به أو كان واجباً عليه. ومنها: أنّ أكثر العبادات من باب المتولّدات والترك لا يدخل في هذا النوع من الأفعال. ومنها: أنّ في الواجبات ما لا ضدّ له كالنظر، وما لا ضدّ له لا ترك له، لأنّ حقيقة الترك عند المتكلّمين ما ابتدئ بالقدرة بدلاً من ضدّه على وجه يصحّ الابتداء به. والقديم تعالى لا يفعل بالقدرة، والمتولّد لا يبتدأ به، وما لا ضدّ له لا يتصوّر فيه البدل، فعلمت أنّ الترك لا يصحّ على هذه الوجوه.

على أنّ العقلاء يذمّون من لم يردّ الوديعة ويعقلون ذمّه، على أنّه لم يفعل ما وجب عليه من غير أن يخطر ببالهم حكم الترك. فهذه وجوه المستحقّات على الأفعال.

مسألة في التحابط[٢]

المعقول من التحابط التنافي والتضادّ، ولا يصحّ التنافي من الأفعال من حيث كانت طاعة أو معصية أو حسنة أو قبيحة؛ لأنّ المتضادّ إنّما يقع بين الموجودات بمقتضى صفة الذات، كما أنّ المخالفة لا تقع إلّا بصفة الذات، وكذلك المماثلة. وكون الفعل طاعة أو معصية أو حسناً أو قبيحاً من الأوصاف التابعة للحدوث الراجعة إلى اختيار الفاعل، وما يصحّ خلوّ الأفعال منه لا يقع التضادّ به. والّذي يدلّ على أنّ الفعل إنّما يقع طاعة أو معصية بقصد فاعل، هو أنّ لطمة اليتيم إذا قصد بها الظلم كانت قبيحة، وإذا قصد بها التأديب كانت حسنة، والصلوة إذا كان القصد بها القربة كانت طاعة، وإذا كان القصد بها الرياء والسمعة كانت معصية، وصحبة النساء بلا عقد معصية كبيرة، وهي بعد العقد طاعة وسنّة، وقعود أحدنا في دار غيره بلا إذنه معصية، وبإذنه حسن جميل، والقعود واحد والجنس الواحد لا تضادّ فيه.[٣]

---

١. في النسخة الأصل: متفصّلاً، بالصاد المهملة.

٢. جاء في الهامش: لم قلتم: إنّ التحابط بين الأعمال باطل؟ قلنا: لأنّ نفي الشيء لغيره لا يكون إلّا بتضادّ أو ما يجري مجرى التضادّ، ولا تضادّ بين الطاعة والمعصية، بل هما من جنس واحد.

٣. *الذخيرة*: ٣٠٢: اعلم أنّ الثواب عندنا لا يزيله شيء بعد ثبوته، والعقاب إذا ثبت... وجمل العلم والعمل: ١٧: ولا تحابط بين مجراه وقبول التوبة و....

فإن قيل: المراد بالتنافي هاهنا كون الفعل الواحد طاعة ومعصية وحسناً وقبيحاً.

قلنا: ...[١]

هذا لا خلاف فيه؛ لأنّ الحسن ما ليس فيه وجه من وجوه القبح، والقبيح ما فيه وجه من وجوه القبح، وهذا آكد من التضادّ، لثبوت وجه القبح وانتفائه. والخلاف هاهنا أنّ العاقل إذا فعل طاعة أو فعلاً حسناً، ثمّ فعل معصية أو فعلاً قبيحاً، هل يتصوّر التضادّ بين الفعلين أم لا؟ والصحيح أنّه لا تضادّ بينهما لما تقدّم. على أنّ أكثرالعبادات لا يصحّ عليه البقاء، وما يجب عدمه في الثاني كيف يمكن انتفاؤه وضدّه؟

فإن قيل: الكلام في الأحكام

قلنا: حكم الطاعة استحقاق المدحة وحكم المعصية استحقاق الملامة، وقد يصحّ أن يستحقّ الواحد منّا المدح والذمّ والوقت واحد.

فإن قيل: كيف يتصوّر أن يمدح الواحد منّا غيره في وقت نذمّه فيه؟

قلنا: إنّما يتعذّر ذلك لفقد الآلة لا لفقد الاستحقاق والصحّة؛ إذ لو كان له لسان لصحّ ذلك، ويصحّ أن يمدحه بلسانه ويذمّه بما يكتب بيده. وهب أنّ ذلك يتعذّر على أحد فلا يتعذّر على اثنين فصاعداً، أو يتعذّر جمعه لما يرجع إليه، فلا يصحّ من الجماعة كما لا يصحّ من الواحد. على أنّه قد شرط ثلاثة أشياء، وهي أن يكون المادح والممدوح والوقت واحد، فينبغي أن يزيد فيه شرطاً آخر ليصحّ سؤاله، وهو أن يكون الفعل واحداً؛ لأنّ الفعل الواحد من وجه واحد لا يستحقّ به المدح والذمّ في وقت واحد، وإنّما الخلاف في فعلين متباينين يصحّ من القادر وقوعهما في وقت واحد، أو وقتين؛ يستحقّ بأحدهما المدح، وبالثاني الذمّ، وهذا أيضاً يتعذّر الخلاف فيه لو أنصف أهل الوعيد.

فإن قيل: ليس الكلام في هذه المسألة مقصوراً على المدح والذمّ، وإنّما الكلام في استحقاق الثواب والعقاب؛ لأنّ الثواب يتضمّن التعظيم والإجلال،[٢] والعقاب يتضمّن الاستخفاف والاهانة، وما يستحيل إيصاله يستحيل استخفافه، مع أنّ الثواب يجب أن يكون خالصاً صافياً من الكدر، والعقاب يكون عارياً من الراحة.

قلنا: قد تقدّم أنّ خلوص الثواب والعقاب الطريق إلى معرفته السمع، وكلامنا فيما يقتضيه مجرّد العقل. ثمّ الجمع بين الإجلال والاستخفاف لا يكون أكثر من الجمع بين المدح والذمّ، وإذا

---

١. ساقط من الأصل.

٢. في النسخة الأصل: الإخلال.

جاز أن يمدح بفعل ويذمّ بفعل آخر، جاز أن يعظّم لأمر ويُهان لأمر. وهب أنّ ذلك لا يصحّ والوقت واحد، فما المانع من وقوعهما متعاقباً؟ وقوله: ما لا يصحّ إيصاله لا يصحّ استخفافه باطل؛ لأنّ العاقل يستحقّ الجزاء عقيب الفعل مع استحالة إيصاله عند استخفافه له.

فإن قيل: أليست التوبة تسقط العقاب بإجماع الأمّة؟

قلنا: الإجماع على أنّ العقاب يسقط عند التوبة، [لا أنّ][1] التوبة تسقطه، بل الله سبحانه ضمن للعبد إسقاط العقوبة عند التوبة تفضّلاً منه لا وجوباً. وقولهم: يجب قبول التوبة قياساً على وجوب قبول الاعتذار ليس بشيء؛ لأنّ الكلام في قبول الاعتذار كالكلام في قبول التوبة. ومعنى قبول التوبة إسقاط العقاب عندها؛ لأنّ التوبة من حيث كانت طاعة يستحقّ عليها الثواب وجوباً، ويسقط عندها العقاب تفضّلاً من الله سبحانه وتعالى، إلّا أنّه تعالى ضمن إسقاط العقاب عند التوبة. وممّا يدلّ على فساد القول بالإحباط أنّا لو فرضنا أن يجمع العاقل بين الطاعة والمعصية على السواء، لوجب سقوطهما معاً، فيكون حاله كحال من لم يحسن ولم يسيء قطّ، وهذا في الفساد إلى حدّ لا يخفى على أحد.

فإن قيل: هذا التقدير محال، ولو سلّمنا لوجب على الله تعالى أن [يبقيه]؛[2] ليفعل ما يستحقّ به الثواب أو العقاب.

قلنا: ليس للقديم تعالى أن يوجب على العبد ما ليس له وجه الوجوب، فكيف يصحّ لنا أن نوجب عليه ما لا وجه فيه يقتضي وجوبه؟ وهل هذا إلّا تحكّم على الله تعالى بلا دليل؟

فإن قيل: كيف لا يصحّ القول بالإحباط وقد نطق به التنزيل، مثل قوله: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾،[3] ﴿لا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ﴾،[4] إلى قوله: ﴿أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ﴾،[5] ﴿لا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾[6]؟

قلنا: لا يصحّ حمل هذه الآيات على ظاهرها؛ لما فيه من الإضمار والحذف، وذلك لأنّ الآية إذا كانت محكمة، صحّ التعلّق بها وإسناد المذهب إليها، وإذا كانت متشابهة لا يصحّ ذلك

---

١. في الأصل «لأن».
٢. الأصل: ينقته.
٣. الزمر/ ٦٥.
٤. الحجرات/ ٢.
٥. الحجرات/ ٢.
٦. البقرة/ ٢٦٤.

فيها. والمحكم: ما ينتظم لفظه ومعناه من غير زيادة ولا نقل ولا حذف، والمتشابه نقيضها. ويدلّ على تشابه هذه الآي أنّ معنى قوله تعالى على مذهب أهل الوعيد: لئن أشركت ليحبطنّ جزاء عملك، لا تبطلوا جزاء صدقاتكم بالمنّ والأذى، إنّ الحسنات يذهبن جزاء السيّئات، وليس في هذه الآية ذكر الجزاء. وقوله تعالى: ﴿لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ معناه على المذهب الصحيح: لئن أشركت فقد تركت الإيمان والطاعة، واستعملت الآلة في غير ما أمرت به، وكان قد قدّر لك الثواب على ما دعيت إليه، فلمّا تركت لبطلت الجزاء المقدّر عليه. ونظير ذلك من أمر بحمل شيء إلى مكان مخصوص على أجر معلوم، فنقل إلى موضع آخر، صحّ أن يقال: أبطلت عملك وأحبطت جزاءه. والخطاب وإن كان متوجّهاً إلى النبيّ عليه وآله السلام فالمراد به جميع العقلاء.

وقوله تعالى: ﴿لا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ﴾ ليس على ظاهره، لأنّ من رفع صوته فوق صوت النبيّ على جهة التعظيم، فإنّه لا يذمّ ولا يلام، وإنّما نهى عن رفع الصوت على طريق السفاهة والإهانة وهذا كفر. على أنّه قد حذف من الآية أشياء؛ لأنّ تقديرها: كراهة أن يحبط أو لئلّا يحبط جزاء أعمالكم. ولهذه الآيات وجوه مذكورة في التفسير، فلا وجه لذكرها هاهنا.

مسألة في حسن العفو

لا خلاف بين العقلاء في حسن العفو، وذلك لأنّ الإحسان على طريق الابتداء حسن في قضايا العقول، وأحسن من ذلك إسقاط ما يستضرّ به الإنسان إذا كان عارياً من وجوه القبح، ومن أنكر حسن ذلك كان كمن أنكر حسن الإحسان، وإنّما يمكن أن يقع الخلاف في خلوّه من وجوه القبح.

ثمّ اعلم أنّ العقاب عندنا لا يسقط إلّا بالعفو من الله تعالى، سواءاً تاب العبد أو لم يتب. وعند المعتزلة يسقط بشيئين؛ أحدهما: كثرة ثواب فاعل القبيح، وهو الّذي يسمّونه صغيرة، والثاني: التوبة لأنّها مسقطة عندهم، وكلّ واحد منهما غير صحيح؛ لأنّ الصغيرة عندهم عبارة عمّا ينقص أجزاء عقابه عن أجزاء ثواب فاعله، وهل هذا إلّا محض الإحباط؟ والّذي أبطلنا، مع أنّ في ذلك وجوهاً من الفساد. وهذا الموضع لا يحتمل بيان تلك الوجوه. ثمّ يلزمهم على قولهم ألّا يكون لله تعالى به صنع في إسقاط العقاب؛ لأنّ الصغيرة تقع مكفّرة لا محالة على زعمهم بلا تأثير من جهة الله تعالى، والكبيرة لا يسقطها إلّا التوبة. وهذا يقتضي أن لا حكم لقوله تعالى: ﴿غَافِرُ الذَّنْبِ﴾،[1] وإنّه ﴿لَغَفَّارٌ لِمَنْ

---

١. غافر / ٣.

ثاب﴾،[1] ﴿يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾،[2] ﴿وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾،[3] والله ﴿لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾،[4] وغير ذلك ممّا يصعب عدّه، وهذا كافٍ في فساد المذهب؛ لأنّ الله تعالى على زعمهم يمتنّ بلا منّة ويتمدّح بلا نعمة، وفي فساد ذلك دليل على أنّ العقاب لا يسقط إلّا عفواً، سواءاً كان ابتداءاً أو عند التوبة أو عند الشفاعة. والّذي يدلّ على [أنّ][5] العقاب يسقط بإسقاط الله تعالى أنّه حقّ الله تعالى إليه قبضه واستيفاؤه، وليس في إسقاطه إسقاط حقّ لغيره، وكلّ حقّ هذه حاله يسقط بإسقاط صاحبه.

وقولنا: حقّ له، احتراز من الثواب والعوض؛ لأنّه لو أسقط واحداً منها لكان يسقط حقّ غيره.

وقولنا: له استيفاؤه، احتراز من الطفل الّذي له حقّ على غيره، فإنّه لا يسقط بإسقاطه وإن كان حقّاً له؛ لأنّ استيفاءه لا يتعلّق به.

فإن قيل: ما الّذي يدلّ على سقوط ما هذه حاله في الشاهد؟

قلنا: إنّ من له على غيره دين وكان خاصّاً له إليه قبضه واستيفاؤه، [فإنّ][6] ذلك الدين يسقط بإسقاط صاحبه، ويستحقّ بإسقاطه إيّاه غاية المدح ونهاية المنّة. وإذا صحّ سقوط الدين في الشاهد بإسقاط صاحبه، فالأولى أن يسقط العقاب بإسقاط القديم تعالى.

فإن قيل: لا خلاف بين الأمّة أنّ العقاب يسقط بإسقاطه، وإنّما الكلام في خلوّه من وجوه القبح.

قلنا: وجوه القبح معلومة في الأشياء، مثل كون الفعل ظلماً وكذباً وعبثاً وجهلاً ومفسدة وإغراء، ولا خلاف في [أنّ][7] إسقا[ط][8] عقابه تعالى عن عباده عارٍ من هذه الوجوه.

فإن قيل: إذا طمع المكلّف في العفو كان مغرىً بالقبيح؟

قلنا: ليس الأمر على ذلك؛ لأنّ في العقلاء من إذا انقطع طمعه كان أقرب إلى ارتكاب القبائح، وفيهم من ليس كذلك؛ لأنّ أحوال العقلاء مختلفة في باب الدواعي والبواعث والإهانة والأنفة. على أنّ تجويز العقاب يخرجه من الإغراء، كما أنّ فقد العلم بصغر المعاصي عند الوعيد

---

١. طه/ ٨٢.
٢. الزمر/ ٥٣.
٣. البقرة/ ٢١٨.
٤. في الآية ٦٠ من سورة الحجّ، هكذا: ﴿إِنَّ اللهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾
٥. ليس في الأصل.
٦. اصل: فا.
٧. ليس في الأصل.
٨. في الأصل المخطّي: طه.

يخرج المكلّف من الإغراء. وكذلك حكم الطمع في التبقية إلى زمان التوبة، وأنّ التجويز في هذه المواضع يخرج المكلّف من الإغراء.

فإن قيل: لو سلّمنا جواز العفو عقلاً، أليس قد ورد في التنزيل ما يمنع من التجويز مثل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا﴾،[١] ﴿وَمَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ نُذِقْهُ عَذَاباً كَبِيراً﴾،[٢] ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ﴾،[٣] ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا﴾،[٤] وغير ذلك من الآي؟

قلنا: أوّل ما نقول في ذلك: إنّ العموم لا صيغة لها مخصوصة بها؛ لأنّ الألفاظ المتفرّقة تستعمل في الخصوص والعموم معاً، ويكون حقيقة فيهما جميعاً. يوضّح ذلك أنّ القائل إذا قال: لقيت العلماء، وأكرمت الأشراف، وقطعت السرّاق، فلا يريد كلّ من يقع عليه هذا الاسم، وإنّما يريد الكثرة؛ لأنّا نعلم ضرورة أنّه ما لقي جميع العلماء، ولا أكرم كلّ الأشراف، ولا قطع أكثر السرّاق. على أنّ القائل إذا قال: من دخل داري ضربته، حسن أن يستفهم ويقال: وإن دخل فلان؟ فلو كان اللفظ يستغرق الكلّ وجوباً لما صحّ ذلك، وفي حسن الاستفهام هاهنا دليل على أنّ اللفظ يصلح للعموم والخصوص ويستعمل فيهما حقيقة.

فإن قيل: أليس يصحّ أنّ الاستثناء من ألفاظ العموم بكلّ واحد من العقلاء، فلولا أنّها مستغرقة للكلّ لما صحّ ذلك؟

قلنا: لا خلاف أنّ ألفاظ العموم صالحة للكلّ، ولذلك أخرج الاستثناء ما لولا الاستثناء لصحّ دخوله تحته، وهم يزعمون وجوب الدخول. وفي فقد الأدلّة على وجوب ذلك دليل على سقوط السؤال. على أنّ هذه الآيات قد عورضت بآيات تتضمّن الغفران، ويقتضي العفو مثل قوله تعالى: ﴿لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾،[٥] ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾،[٦] ﴿لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللهِ [إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً]﴾،[٧] وغير ذلك من الآي.

---

١. النساء/ ١٣.
٢. الفرقان/ ١٩.
٣. النساء/ ١٢٣.
٤. النساء/ ٩٣.
٥. النساء/ ٤٨.
٦. الرعد/ ٦.
٧. الزمر/ ٥٣.

والّذي يدلّ على أنّ هذه الآيات تتضمّن الغفران أنّ الله تعالى نفى أن يغفر الشرك تفضّلاً؛ لأنّ المشرك إذا تاب غفر له لا محالة، فلا بدّ أن يغفر ما شاء من غير الشرك تفضّلاً؛ ليكون النفي مفارقاً الإثبات؛ إذ لو كان التوبة مقدّرة في الوجهين، لكان تقديره: لا أغفر الشرك إلّا بالتوبة، وما سوى الشرك أغفر عند التوبة. وهذا كلام من يعرف الفرق بين النفي والإثبات، وكيف يصحّ حمل كلام الله تعالى على هذه الوجوه؟

وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾[1] يقتضي أن يغفر لهم على كونهم ظالمين؛ لأنّ قول القائل: لقيت زيداً على أكله، وأحبّ عمرواً على عذره، لا يحمل إلّا على حال الفعل، كأنّه قال: لقيته يأكل وأحبّه حين يتعذّر. وقوله تعالى: ﴿لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللهِ﴾[2] غير مفيد عند القوم، ونعوذ بالله من هذا القول، وإنّما[3] قلنا ذلك لأنّ التائب قاطع على أمنه، والمذنب آيس من عفوه على زعم المعتزلة، فمن الّذي ينتظر رحمته ورجوا مغفرته؟ على أنّ القوم يقطعون على سقوط العقاب عند التوبة وعند زيادة التواب، فما بالنا لا نقطع على سقوطه عند الشفاعة والمغفرة، مع شهادة العقل بسقوط العقاب عند العفو والشفاعة؟ وليس في العقل ما يقتضي سقوطه بالتوبة والزيادة، بل العقل قاضٍ بفساد الإحباط على ما تقدّم القول فيه.

فثبت بجميع ذلك أنّ الله تعالى متفضّل بإسقاط عقاب المؤمن، إمّا ابتداءاً عفواً منه وعند إنابة العبد إليه، أو عند شفاعة الرسل. وإذا سمع العبد من الله تعالى أن يقول: عفوت عنك، أو عفوت لك،[4] أو أسقطت عقابك، أو تسامحت معك على سقوط العقاب عند ذلك، رزقنا الله تعالى عفوه وأعاذنا من عذابه بمنّه وفضله.

مسألة في الشفاعة

اعلم أنّ الأمّة قد أجمعت على أنّ للنبيّ صلّى الله عليه وآله مقام الشفاعة في أمّته. ثمّ اختلفوا فيما يشفع فيه؟ فذهبت المعتزلة إلى أنّه عليه السلام يشفع في زيادة الدرجة ولا يشفع

---

١. الرعد/ ٦.

٢. الزمر/ ٥٣.

٣. جاء في هامش الأصل: فتبيّن أنّه يغفر جميع الذنوب ولم يشرط الكبائر ولا الصغائر، فينبغي أن يحمل على عمومها. فإن قيل: ذلك يقتضي غفران الكفر. قلنا: أخرجنا الكفر بدليل الإجماع وبقي الباقي على عمومه. فإن قيل: قد قيّد ذلك بقوله: ﴿وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ﴾ ومعناه توبوا. قلنا: هذا كلام مستأنف وتكليف آخر لا تعلّق له بالأوّل....

٤. جاء في هامش الأصل: فإن قيل: كيف تكون صورة العفو؟ قلنا بأن يقول الله: قد أسقطت عقاب زيد. فليسقط بهذا القول عقاب المستحق.

في إسقاط العقوبة. والصحيح أنّ الشفاعة إنّما هي في إسقاط المضارّ، ولو استعملت في زيادة المنافع كان توسّعاً، ولا يجوز حمل شفاعته عليه وآله السلام إلّا على إسقاط المضارّ لأمرين؛ أحدهما: أنّ الله تعالى امتنّ على نبيّنا عليه وآله السلام بمقام الشفاعة، وضمن له هذه المسألة وخصّصه بهذه المنزلة، فلو كان يشفع في زيادة المنافع، لكان كلّ واحد من الأمّة شفيعاً للنبيّ صلّى الله عليه وآله بمثل ما كان النبيّ عليه السلام شافعاً له، والذاهب إلى هذا القول خارج عن الإسلام. وإنّما قلنا ذلك لأنّ أحدنا إذا قال: اللّهمّ صلّ على محمّد وآله، اللّهمّ ارفع درجته، كان شافعاً للنبيّ عليه وآله السلام على زعمهم بمثل ما كان النبيّ عليه وآله السلام شافعاً له؛ لأنّه يسأل في حقّ النبيّ صلّى الله عليه وآله السلام من المنافع مثل ما يسأل النبيّ له، وفي بطلان هذا القول دلالة على أنّه عليه السلام لا يشفع إلّا في إسقاط المضارّ.

فإن قيل: أليست الرتبة معتبرة في الشفاعة؟

قلنا: الرتبة معتبرة بين الشافع والمشفوع إليه دون من له الشفاعة، ألا ترى أنّها لما اعتبرت بين الأمر والمأمور به؟ ولذلك لا يصحّ أن يأمر الإنسان نفسه، كما لا يصحّ أن يشفع نفسه ويصحّ أن يشفع لنفسه، كما يصحّ أن يأمر بما يرجع إلى نفسه، فثبت أنّ المشفوع له لا حظّ له في الرتبة، وإنّما اعتبرت بين الشافع والمشفوع.

والوجه الثاني أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله وعد أمّته بقوله عليه وآله السلام: «ادّخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي».[1] وهذا الخبر وإن ورد بمختلف الألفاظ فقد تلقّته الأمّة بالقبول. والتائب من الكبائر لا يسمّى صاحب كبيرة، كما لا يسمّى التائب من الكفر أهل الكفر؛ لأنّ ذلك كلمة ذمّ وتوبيخ، فلا يصحّ أن يطلق هذا الاسم إلّا على من يستحقّه.

فإن قيل: الوعد بالشفاعة كان في زمان التكليف، وأكثر الأمّة في تلك الحال من أهل الكبائر.

قلنا: ليس الأمر كذلك؛ لأنّ وقت الادّخار ممتدّ من حال الوعد إلى زمان الشفاعة. وإذا تاب العاصي قبل خروجه من الدنيا، زال عنه هذا الوصف وسقط منه اسم الذمّ ولم تحصل له الشفاعة بعد، فكيف يصحّ مع ذلك أن يطلق عليه هذا الاسم؟ فبان بهذه الوجوه أنّه عليه وآله السلام لا يشفع إلّا في إسقاط المضارّ عن المذنبين من أمّته، وفّقنا الله شفاعته ولقّانا رؤيته.

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾[2] دليل على أنّ الظالم لا شفيع

---

١. *بحار الأنوار*: ٣٤/٨.

٢. غافر / ١٨.

له، ومثله ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾،[١] ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾.[٢]

قلنا: قد تقدّم أنّ العموم عندنا لا صيغة لها يخصّها، وهذا القدر يغني عن تأويل هذه الآيات. على أنّ القديم تعالى نفى أن يكون للظالم شفيع يطاع، ولا خلاف في ذلك؛ لأنّ الشفيع دون المشفوع إليه في الرتبة، والمطاع فوق المطيع، فالقول بالشفيع المطاع منتقض كما ترى. مع أنّ الله تعالى أخبر أنّ الشرك من أقسام الظلم، وقد تقدّم أنّ الشرك لا يغفر لا عفواً ولا شفاعة. على أنّ القديم تعالى وضع لفظة «يطاع» موضع يجاب، وإذا لم يكن للمشرك شفيع يجاب، فلا يلزم أن يكون غير المشرك مثل المشرك في هذه المسألة؛ لأنّ القول بدليل الخطاب باطل.

وقوله: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾[٣] لا ينافي مذهبنا؛ لأنّ النصرة الدفع بالقهر والغلبة، والشفاعة هي التضرّع والمسألة. وقوله: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾[٤] فيه إضمار؛ لأنّ العبد لا يرتضى أعماله وأقواله، والمراد أن يرضى دينه وعقيدته؛ لأنّ من ارتضى الله تعالى جميع أفعاله كان معصوماً، والمعصوم لا يحتاج إلى الشفاعة، بل هو المحتاج إليه في ذلك. على [أنّ][٥] الصغائر جائز عندهم على الأنبياء، والقديم تعالى لا يرضى بالصغائر. فبان أنّ المراد بالمرتضى الدين والملّة، فمن خرج من الدنيا من أهل الصلوة وكان تائباً فلا كلام فيه؛ لأنّه ناجٍ بالإجماع، وإن خرج غفلة وكان مستحقّاً للثواب بإيمانه هو ومستحقّاً للعقاب بمعصيته، يمكن أن يغفر الله له ويعفو عنه ويدخله الجنّة بثوابه.

وجائز أن يشفع له النبيّ صلّى الله عليه وآله، فيسقط الله تعالى عقابه ويوصله إلى الثواب الدائم، ويمكن أن يعاقبه على قدر معصيته ثمّ ينقله إلى ثوابه وجنّته، أعاذنا الله تعالى من سخطه ورزقنا الله من فضله إنّه وليّ ذلك.

مسألة في الأسماء والأحكام وما يتّصل بها[٦]

اعلم أنّ الإيمان هو التصديق عند أهل التحقيق، غير أنّ التصديق لا يصحّ إلّا بعد معرفة الأصول، إمّا على طريق الجمل أو التفصيل، والّذي يدلّ على ذلك أنّ العاقل إذا لم يعلم التوحيد والعدل

---

١. البقرة/ ٢٧٠.
٢. الأنبياء/ ٢٨.
٣. البقرة/ ٢٧٠.
٤. الأنبياء/ ٢٨.
٥. ليست في الأصل.
٦. جاء في هامش الأصل: فإن قيل: ما حقيقة الإيمان عندكم؟

وعصمة الأنبياء والأئمّة عليهم السلام، فلا يصحّ أن يصدّقهم، وإذا عرف الأصول صحّ منه التصديق لهم. وأمّا الّذي يدلّ على أنّ الإيمان هو التصديق فهو ما هو معروف لغة عرفاً وشرعاً، من قولهم: فلان لا يؤمن بكذا، وفي التنزيل: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾،[1] ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً﴾.[2]

ولا يلزم على ذلك أنّ كلّ من يصدّق غيره يسمّى مؤمناً بمجرّد وضع اللغة؛ لأنّ الوضع وإن كان يقتضي ذلك، قد اختصّ بعرف الشرع لفظة إيمان بالتصديق لله ولرسوله وجميع ما أخبره رسله، كما تقول في لفظ: الدابّة؛ لأنّها في الأصل موضوعة لكلّ ما يدبّ على وجه الأرض، ثمّ صار بالعرف مختصّاً ببعض الدوابّ دون بعض كما هو معروف بين أهل اللسان. فكذالك حكم الإيمان، فهذا يقتضي أن يسمّى العبد مؤمناً بمجرّد التصديق. وفي التنزيل شاهد لذلك وناطق به، وهو قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾،[3] ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا﴾،[4] فقد سمّى العبد مؤمناً قبل العمل الصالح وقبل الهجرة. ولذلك صحّ أن يسمّى مؤمناً فاسقاً؛ لأنّه يستحقّ اسم المؤمن بإيمان والفسق بفسقه، غير أنّ الفاسق على الإطلاق لا يقال للمؤمن بل يقيّد لئلّا يوهم.

فإن قيل: ما قولكم فيمن هو في زمان مهلة النظر؟ هل هو مصدّق أم لا؟

قلنا: الناظر في حدوث الأجسام مصدّق ما وجب عليه، وغير مكلّف بأمر آخر، فمن هذا الوجه يجب أن يطلق عليه لفظ المصدّق.

فإن قيل: أليس قدورد في أخباركم أنّ الإيمان قول باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالأركان؟[5]

قلنا: قدورد أيضاً عن النبيّ صلّى الله عليه وآله أنّه قال: «الإيمان[6] سرّ» وأشار إلى صدره، والخبران إذا تعارضا سقط الاحتجاج بهما. على أنّ لذلك الخبر وجهاً، وهو أنّ هذه الشرائط من أمارة الإيمان وعلامته. وقيل: بل هي رتبة الإيمان؛ لقول أمير المؤمنين عليه السلام: «الورع لباس الإيمان».[7]

وقد قيل: إنّ من جمع بين هذه الأفعال فهو من خيار المؤمنين. نسأل الله أن يجعلنا منهم. فإذا ثبت حقيقة الإيمان فنقيضه الكفر. والكفر إنكار الصانع. وقد قيل: هو الجحود بكلّ ما

---

١. يوسف/ ١٧.

٢. البقرة/ ٥٥.

٣. البقرة/ ٢٥.

٤. الأنفال/ ٧٢.

٥. *بحار الانوار*: ٦٩/٦٨ مع اختلاف يسير في الألفاظ.

٦. *معاني الأخبار*: ١٨٧.

٧. في كتاب *إرشاد القلوب* / للديلميّ، الباب ٥٤ جاء الحديث أعلاه بهذا الشكل: إنّ الورع رأس الإيمان....

يجب التصديق به، وهو أيضاً راجع إلى القلب، غير أنّ أعمال الكافر تدلّ على ما في قلبه، فعلى هذه القضيّة سجود الصنم والنجوم اختياراً، والاستهزاء بالمصدّق وسبّ الرسل وقتلهم كلّ ذلك دلالة على كفر من فعل ذلك.

فإن قيل: ما الفرق بين الإيمان والإسلام؟

قلنا: لا فرق في الحقيقة بينهما؛ لأنّ المسلم على الحقيقة مؤمن على الحقيقة، والمسلم بالظاهر مؤمن على الظاهر فلا فرق بينهما. فأمّا ما يتّصل بهذه المسألة من سؤال القبر والحساب والإيمان وشهادة الجوارح فمعلوم بالإجماع، والتنزيل ناطق ببعضه والأخبار بجميع ذلك لطف للمكلّف ومصلحة له.

ولكلّ واحد من هذه الجمل وجه، فأمّا سؤال القبر فعليه إجماع الأمّة. ولا اعتبار بإنكار ضرار بن عمرو؛[1] لأنّ الإجماع سابق عليه، وإنّما الخلاف فيه يجري في وقت السؤال. فذهب بعضهم زائد إلى أنّه يسأل حين يدفن، وقال بعضهم: إنّما يسأل حين يحشر، والله أعلم بتعيين الوقت. وأمّا المحاسبة والمسائلة فالوجه فيه أن يظهر[2] فيه للعبيد ما ثبت لهم ووجب عليهم.

وأمّا شهادة الجوارح ففيها ثلاثة أقوال؛ أحدها: أنّ الله تعالى ينبئ لسان الفاسق أو رجله أو يده بنبئه، ويجعل هذا العضو حيّاً ناطقاً؛ ليشهد ذلك العضو بما جرى عليه إظهاراً للحجّة وقطعاً للمعذرة، وقد نطق به التنزيل وهو قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ﴾[3] الآية.

والقول الثاني: أنّ الله تعالى يخلق الكلام الّذي هو الشهادة في ذلك العضو، كما كان يخلق في الشجر.

والثالث: أنّ العاصي يشهد على نفسه بما جرى على أعضائه، ويقول: نطقت بلساني وأخذت بيدي ومشيت في غير مرضات الله تعالى برجلي، فالشهادة تقع على هذا الوجه. وقد يقال في الشاهد: اعترف لسان فلان وأقرّ لسانه، توسّعاً والمراد به صاحب اللسان.

وأمّا الميزان ففيه أقوال كثيرة، والمختار عند المرتضى رضي الله عنه وأرضاه أنّه عبارة عن العدل والتسوية، وأن لا يضيع شيء ولا يفوت قليل ولا كثير كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ﴾،[4] أعاذنا الله من أهوال ذلك اليوم.

---

١. لاحظ: باب ذكر المعتزلة من كتاب *المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل* / لأحمد بن يحيى بن المرتضى: ٣٠.

٢. في الأصل: يطهر.

٣. النور / ٢٤.

٤. الأنبياء / ٤٧.

[المعروف والأمر به والمنكر والنهي عنه]

فصل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

اعلم أنّ الأمّة قد أجمعت على وجوبهما، غير أنّهم اختلفوا في الطريق إلى معرفة وجوبهما.

فقال قوم: إنّما يعلم وجوبهما عقلاً وجاء السمع بتأكيده. وقال قوم: لا طريق إلى معرفة وجوبهما إلّا السمع سوى ما يدفع به الضرر؛ لأنّ العقل قاضٍ بوجود ما يدفع به الضرر إذا لم يمكن دفعه إلّا به، وهذا أقرب وأصحّ. ثمّ اختلفوا في كيفيّة وجوبهما، فذهب بعضهم إلى أنّهما من فروض الكفايات. وقال قوم: هما من فروض الأعيان، وهذا أصحّ القولين لظاهر التنزيل، وهو قوله: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[1] الآية، وعضد هذا القول أخبار كثيرة. ثمّ الأمر بالمعروف على ضربين: واجب وندب؛ فالأمر بالواجب واجب والأمر بالندب ندب، والنهي عن المنكر لا ينقسم؛ لأنّ المنكر كلّه قبيح، والامتناع من الجميع واجب في قضيّة العقل.

فإن قيل: من أين قلتم: إنّ العقل لا يقتضي بوجوبهما؟

قلنا: لأنّ كلّ ما يجب على العاقل فلا بدّ له من وجه يقتضي وجوبه؛ لأنّ إيجاب ما لا وجه لوجوبه قبيح. ثمّ إن كان الواجب عقليّاً كان العلم بوجوبه لا ينفكّ من العلم بوجه وجوبه، كما نقول في وجوب ردّ الوديعة وشكر المنعم والإنصاف وما يجري هذا المجرى. وإن كان الواجب سمعيّاً كان العلم بوجه وجوبه يحصل على طريق الجمل؛ لأنّا نقول: لولا أنّ فيه

---

١. آل عمران/ ١١٠.

وجهاً يقتضي وجوبه، لما كان الله تعالى أن يوجبه علينا. وإذا ثبت ذلك وكان العقل خالياً من وجه وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلّا ما استثنيناه، وجب القضاء بأن لا طريق إلى وجوبهما غير السمع. على أنّ السمع قد ورد بإقرار أهل الذمّة على ما لهم، مع ما نعلم من قبح اعتقادهم وسوء أعمالهم، فلو كان إنكار المنكر من الواجبات العقليّة، لما وردت الرخصة بذلك.

فإن قيل: ترك النكير توهم أنّ التارك راضٍ به، وهذا يقتضي وجوبه عقلاً.

قلنا: ليس الأمر كذلك؛ لأنّا لا ننكر باليد على من يقول: إنّ الله ثالث ثلاثة، مع قدرتنا على ذلك باليد متابعة للشريعة من غير أن نكون راضين بقولهم، وهل في الدنيا منكر أعظم من هذا القول؟ وإنّما تركنا الإنكار عليهم باليد لأنّ الشرع قد ورد بإقرار أهل الذمّة على ما لهم، مع ما في مللهم من المناكير، فلو كان إنكار المنكر من الواجبات العقليّة، لما جاز أن يرد الشرع بإقرار أهل الذمّة على مللهم.

فإن قيل: أليس في النهي عن المنكر لطف للمكلّف؟ ولا خلاف في أنّ اللطف من الواجبات العقليّة.

قلنا: قد تقدّم أنّ الواجبات الشرعيّة إنّما وجبت لكونها داعية إلى الواجبات العقليّة ولطفاً فيها، فكذلك القول في إنكار المنكر وإن كان فيه لطف للمكلّف. على أنّ لطف أحدنا لا يجب على غيره إلّا إذا كان لذلك الغير فيه لطف أيضاً، كما تقدّم في باب الألطاف، فبان بهذه الوجوه أنّ الطريق إلى إنكار المنكر السمع لا غير.

ثمّ اعلم أنّ إنكار المنكر يجب بالقلب واللسان واليد عند أربعة شرائط: أوّلها: أن يعلم المنكر من المعروف؛ لأنّ من لا يعرف المعروف لا يصحّ أن يأمر به، كما أنّ من لا يعرف المنكر لا يصحّ أن ينكر عليه، وقد ورد عن النبيّ صلّى الله عليه وآله أنّه قال: «من كان آمراً بمعروف فليكن أمره بمعروف».[1]

والثاني من الشرائط: أن تظهر له أمارة الاستمرار؛ لأنّ الغرض في الإنكار أن لا يقع والماضي قد وقع.

والثالث: هو أن يعلم أو يظنّ أنّ إنكاره يؤثّر في ارتفاع القبيح، ومتى لم يعلم ذلك أو لم

---

١. *الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير*: ١٦٧/٢ والحديث هكذا: مَن أمر....

يغلب على ظنّه، لم يكن الإنكار واجباً عليه.

والشرط الرابع: أن لا يكون في إنكاره مفسدة من الخوف على النفس والمال، فمهما حصلت هذه الشرائط وجب إنكار المنكر باليد واللسان والقلب. فإن علم أو غلب على ظنّه أنّ إنكاره باليد يؤدّي إلى قتل النفوس، فليس له أن يفعل ذلك إلّا بإذن سلطان الوقت، وإن لم يقدر على الإنكار باليد اقتصر على اللسان والقلب، فإن لم يتمكّن من الإنكار باللسان اقتصر على القلب، وليس عليه أكثر من ذلك.

فإن قيل: لو أكره إنسان إلى الإضرار بمؤمن وهدّد على الامتناع بالقتل، هل يجب عليه ذلك الفعل أم لا؟

قلنا: له أن يرفع الأعظم بالأدون، فإن أكره على قتل مؤمن فليس له ذلك؛ لأنّه ليس له أن يدفع القتل عن نفسه بقتل مؤمن.

فإن قيل: من أكره على إظهار كلمة الكفر، هل يجوز أن يظهر ذلك ويخلّص نفسه من القتل؟

قلنا: إن علم أو غلب على ظنّه في الامتناع عن ذلك إعزاز الدين، جاز له أن يظهر الحقّ ويبذل النفس، وقد ورد في الخبر عن النبيّ صلّى الله عليه وآله: «ما من عبادة أعظم من إظهار كلمة حقّ عند سلطان جائر».[١] وإن لم يعلم ذلك فليس له أن يهلك نفسه بلا حجّة ولا عبرة، بل يجب عليه أن يستعمل التقيّة، وقد أذن الله تعالى له في ذلك بقوله عزّ من قائل: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾.[٢]

فإن قيل: على القول الأوّل كيف رخّص في ذلك وفيه قتل النفس وهو مفسدة؟

قلنا: لو كان في قلبه على هذا الوجه لما أذن الله تعالى له فيه، وهل يكون هذا أكبر من الجهاد مع الظنّ بأنّه يقتل؟ على أنّ الجاهد إذا علم أنّه لم يجاهد يقتل على كلّ حال، كما نقول في قتيل الطفّ عليه صلوة الله وسلامه عليه، كان الجهاد له والصبر عليه أفضل من الامتناع؛ لأنّ فيه منزلة الشهداء وثواب المجاهدين.

فإن قيل: هل يجوز المقام في دار الكفر أم لا؟

---

١. الحديث أعلاه، في سنن *ابن ماجة* وفي *الملاحم والفتن*، هكذا: أفضل الجهاد كلمة عدل حقّ عند سلطان جائر. *المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبويّ*: ٥٨/٦.

٢. النحل/ ١٠٦.

قلنا: ينبغي أن يبيّن دار الكفر والفرق بينهما وبين دار الإسلام، ثمّ يجيب عن السؤال. اعلم أنّ كلّ بلد لا يمكن فيه إظهار الشهادتين فهو دار كفر، وإن كان عدد المؤمنين فيه أكثر من عدد الكفّار، كما كانت مكّة بعد الهجرة قبل الفتح، وكلّ بلد يمكن فيه إظهار الشهادتين، فهو بلد الإسلام وإن كان عدد الكفّار فيه أكثر من عدد المؤمنين، كما كانت المدينة وقت الهجرة إليها، فالمقام في دار الكفر بالاختيار بعد معرفة الدار غير جائز. وذهب بعض العلماء إلى وجوب الانتقال منه، والصحيح أنّه إن كان المسلم آمناً منهم متمكّناً من أداء ما وجب عليه من غير حرج، جاز له المقام فيها، والأفضل الانتقال منها، وإن لم يكن كذلك لا يجوز له المقام فيها ولا القعود منهم؛ لئلّا يدخل تحت قوله: ﴿فَلا تَقْعُدُوا[1] مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾،[2] وروي عن النبيّ صلّى الله عليه وآله أنّه قال: «من كثّر سواد قوم فهو منهم».[3]

---

١. في النسخة الأصل: فلا تقعد.

٢. النساء/ ١٤٠.

٣. ورد حديثان بهذا المضمون أيضاً، وهما: «من تشبّه بقوم فهو منهم، ومن أحبّ عمل قوم خيراً كان أو شرّاً كان كمن عمله». *شهاب الأخبار*: ١٥٦ و١٦٧.

[أعمارنا وأرزاقنا]

فصل في الآجال والأسعار

مسألة في الأجل

اعلم أنّ الأجل هو الوقت أو ما تقديره تقدير الوقت، فما لا يصحّ تحدّده لا يصحّ توقيت به، وكذلك لا يجوز أن يقول أحدنا لغيره: أزورك إذا وجد القديم، وأخرج من البلد إذا كان السماء فوقنا، وإنّما ينبغي أن يقول: أزورك إذا طلع الشمس؛ لأنّ طلوع الشمس أمر حادث جاز التوقيت به. وكلّ أمرين صحّ عليهما التحدّد صحّ أن يوقّت كلّ واحد منهما لصاحبه، مثل أن يقال: تطلع الشمس عند زوال الحمرة من السماء، وتزول الحمرة من السماء إذا طلعت الشمس.

وإذا ثبت ذلك علمت أنّ أجل الموت وقت الموت، وأجل العقد حين يحدث العقد، ولا يصحّ أن يكون لإنسان واحد أجلان ولا آجال كثيرة، وقولهم: لو بقي لكان له أجل آخر، لا يفيد شيئاً؛ لأنّه أجل مقدور، فبالتقدير لا يصحّ إثبات الأجل كما لا يصحّ بالتقدير إثبات الملك.

فإن قيل: أليس القديم تعالى أثبت لكلّ نفس أجلين بقوله: ﴿ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ﴾،[1] وقال في موضع آخر: ﴿لَولا أَخَّرْتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ﴾،[2] وقال أيضاً: ﴿رَبَّنَا أَخِّرْنَا إِلَى

---

١. الأنعام/ ٢.

٢. المنافقون/ ١٠.

أَجَلٍ قَرِيبٍ نُجِبْ دَعْوَتَكَ﴾[1]؟

قلنا: أمّا الآية الأولى فليس فيه إلّا ذكر أجلين، وقد تقدّم أنّ الأجل هو الوقت، فلا يمتنع أن يكون الأجل الأوّل وقت موته في الدنيا، والأجل الثاني وقت حياته في الآخرة؛ لأنّ إعادة الحيوة وقتاً كما أنّ للموت [وقتاً][2] وقد حصلت فائدة الآية من غير إحالة إلى محال.

وأمّا الجواب عن الآية الأخرى فهو تقدير أجل، وقد تقدّم أنّ الأجل لا يصحّ بالتقدير. على أنّا لا ننكر أن يسمّى المقدور على الامتناع أجلاً، وإنّما الخلاف في أنّ للواحد أجلين على الحقيقة، وهذا محال.

فإن قيل: هل يجوز أن يقطع أحدنا أجل غيره وينقص عمّا قدّر له؟

قلنا: لو كان المعلوم أنّه يقتل لا محالة لما قدرّ له أكثر من ذلك. وقولهم: لو لم يقتل لجاز أن يعيش، فهو أيضاً أجل مقدور، وعلى هذا الوجه لجاز أن يقال: إنّه قطع الزيادة والمقدرة.

فإن قيل: هل هي المقدور تبقية لو لم يقتل؟

قلنا: لا خلاف في أنّ تبقيته مقدورة لله تعالى. وليس كلّ ما يعلم أنّه لا يكون يحكم أنّه غير مقدور، أليس القديم تعالى عالماً بوقت فناء العالم مع كونه قادراً على إفنائه وإعادته مرّات كثيرة؟ وإن كان المعلوم أنّه لا يفنيه إلّا في الوقت المعلوم. وليس يجري الخلاف في المقدور، وإنّما الخلاف في أنّه لو لم يقتل هل يعيش؟

والجواب عن ذلك أنّه لا سبيل للقطع إلى أحد الأمرين؛ لأنّ ذلك من علم الغيب، ولا يعلم الغيب إلّا الله تعالى. وقولهم: لو لم يقتل لما مات في الحال حديث فارغ، ألا ترى أنّ من ذبح الشاة ـ إنسان أو نحن جملةـ بلا إذنه من غير علّة، كان ملوماً مأخوذاً بالغرامة والأرش، ولم يسمع قوله: لولا أنّي ذبحته أو نحرته لمات، ولو علم الناس أنّ الجمل والشاة يموت في الحال لولا الذبح والنحر، لما عاتبوه، بل استحسنوا فعله واستصوبوا؛ لأنّه كان محسناً إلى صاحبه ومصلحاً لما كان يفسده، ومعلوم أنّه ملوم مأخوذ ممقوت موصوف بالسفه.

فإن قيل: فما قولك فيمن قتل خلقاً كثيراً في يوم واحد؟ أتجيزون موتهم في ذلك الوقت أم لا؟

قلنا: قد أجاز بعضهم ذلك، وقال: يجوز أن تكون المصلحة إماتتهم في تلك الحال لولا القتل. وقال قوم: لا نجيز موت الكلّ في ذلك الوقت، وإنّما الكلام في كلّ واحد منهم، ولا يصحّ

---

١. إبراهيم/ ٤٤.

٢. في الأصل: وقيا.

لأحد أن يضع يده على واحد من المقتولين، ويقول: هذا يبقي لولا القتل، وهكذا شأن كلّ واحد منهم، وهذا يسقط السؤال.

مسألة في الأرزاق

الرزق هو ما للحيوان أن ينتفع به وليس لأحد منعه، وإنّما قلنا ذلك لأنّه لا خلاف بين الأمّة أنّ ما هذه حاله يسمّى رزقاً، وإنّما الخلاف في الحرام والغصب هل يسمّى بذلك أم لا؟ ولا يصحّ أن يعدّ من الأرزاق الحرام والغصب؛ لأنّ المغصوب منه أن يمنع الغاصب من الانتفاع عقلاً وشرعاً. على أنّ الله تعالى مدح أقواماً على إنفاقهم الرزق بقوله عزّ من قائل: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾،[1] وقد أمر أيضاً بالإنفاق بقوله عزّ من قائل: ﴿وأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾،[2] والحرام يجب الاجتناب منه والغصب يجب ردّه على صاحبه.

فإن قيل: لوعاش إنسان مائة سنة ولا يأكل في عمره إلّا الحرام، هل كان له رزق في التقدير أم لا؟

قلنا: نعم غير أنّه أعرض عمّا قدّر له وهدي إليه، وأقبل على ما نهي عنه وحرّم عليه.

فإن قيل: هل يجوز أن يؤخذ رزق الإنسان ويمنع منه.

قلنا: نعم لأنّ كلّ ما هو ملك الإنسان فهو رزقه، ثمّ كما يصحّ أن يؤخذ منه ملكه يمكن أن يؤخذ منه رزقه، ولذلك قلنا: الملك والرزق واحد في الشاهد. هذا في حقّ العقلاء خاصّة، فأمّا القديم تعالى فإنّ العالم بما فيه ملكه، ولا يقال: إنّه رزقه؛ لأنّه تعالى متعالٍ عن أن ينتفع بشيء.

فأمّا الّذي يسمّى رزقاً ولا يجوز أن يطلق عليه اسم الرزق، فهو ما تنتفع به الطيور والبهائم والوحوش، فكلّ ما يحصل في فم واحد من هذه الأجناس صار رزقاً له، وقبل التناول لا يسمّى بذلك؛ لأنّ غيره ربّما يسبقه إلى ذلك ويمنعه منه.

فإن قيل: هل يصحّ أن يسمّى الميراث رزقاً أم لا؟

قلنا: نعم غير أنّه رزق من جهة الله تعالى؛ لأنّ الله هو الّذي أحلّه له وخصّه به دون الموروث. ولو أعطى الإنسان غيره شيئاً صحّ أن يقال: إنّه رزق منه؛ لأنّه وصل إلى المرزوق باختيار المعطي، وكذلك يقال: أعطى السلطان جنده الرزق.

---

١. البقرة/٤.

٢. البقرة/ ٢٥٤.

فإن قيل: هل للإنسان أن يطلب الرزق ويسعى له، أم يتّكل على ما يصل إليه؟

قلنا: نعم لأنّ الله تعالى قدّر الأرزاق على وجوه شتّى، من الضيق والسعة والسهولة والشدّة والقلّة والكثرة، غير أنّ العبد إذا ضاق عليه الرزق أن يسعى في طلبه من المعاملة والحرفة والتجارة.

وطلب الرزق قد يكون واجباً وندباً ومباحاً، فالواجب مثل ما يدفع به الموت أو الضرر من النفس، وربّما يبلغ إلى حدّ الإلجاء. والندب هو أن يكسب الرجل ويبذل وينفق على الأخوان والأصدقاء من المؤمنين. والمباح هو الزيادات من أرباح التجارة، وقد رخّص الله تعالى، فقال عزّ من قائل: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[1] ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ[2] تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾.[3] فأمّا السؤال فقد قال صلّى الله عليه وآله: إنّه «أحر كسب المرء».

وأمّا السعر فهو عبارة عن تقدير البدل فيما يباع ويشترى،[4] ولا يقال لنفس الثمن: سعر، ولذلك لا يقال: مع فلان أسعار، إذا كان عنده أموال وعروض وأمتعة. ثمّ قد يكون من جهة الله وقد يكون من جهة الناس، فإذا كان الغلاء لقلّة الطعام وكثرة الخلق فهو منسوب إلى الله تعالى، وإن كان من جهة الاحتكار والحبس، فهو من جهة الناس، ولذلك حكم الرخص.

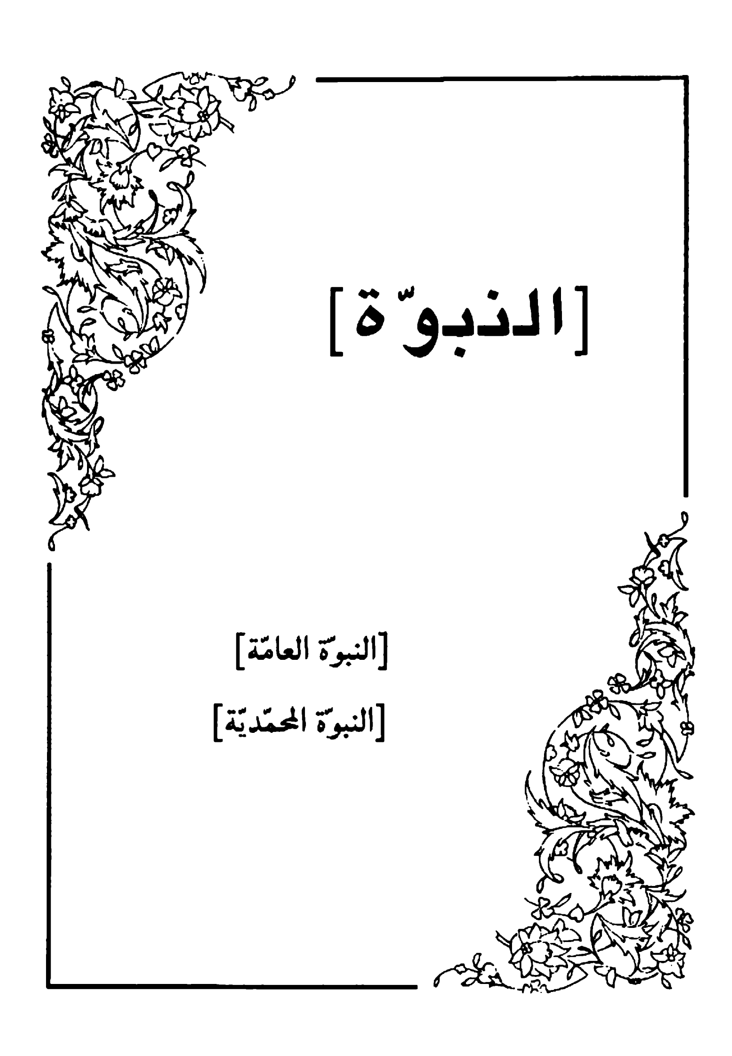
---

١. المائدة/ ٢.

٢. في النسخة الأصل الخطّيّة: يكون.

٣. النساء/ ٢٩.

٤. لاحظ: كتاب *الذخيرة*: ٢٧٤.



[النبوّة]

[النبوّة العامّة]

[النبوّة المحمّديّة]

[النبوّة العامّة]

الكلام في النبوّة

اعلم أنّ لفظ النبيّ يحتمل وجهين؛ أحدهما: أن تكون مشتقّة من النبأ الّذي هو الخبر، ويقال: نَبَأَ وأنبأ، أي أخبرَ. والأصل فيه على هذا الوجه، اللّهمّ إلّا أنّ العرب تركت همزة هذه اللفظة، كما تركوا الهمزة من الذرّيّة والبريّة والخابية.

والوجه الثاني: أن تكون مشتقّة من النبوّة والنباوة، وهي الرفعة وعلوّ المنزلة، وهذا الّذي يحتمله من جهة الوضع. فأمّا من جهة العرف فالنبيّ هو المؤدّي عن الله تعالى بلا واسطة من البشر، ولذلك لا يطلق على الملائكة اسم النبيّ.

وأمّا الرسول فهو من أرسل لأداء رسالة بعد تحمّله إيّاها. وقد يكون الرسول من البشر ومن الملائكة؛ قال الله تعالى: ﴿اَللهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلائِكَةِ رُسُلاً﴾.[1] ثمّ اعلم أنّ بعثة الرسل متى حسنت وجبت. ويصحّ الاستدلال على حسنها من وجهين؛ أحدهما: أنّ الله قد بعث الرسل وصحّت رسالتهم بالأعلام الباهرة، فلولا حسن البعثة، لما حسن أن يبعث أحداً بالرسالة. وإذا ثبت ذلك وصحّت رسالة رسولنا صلّى الله عليه وآله بالحجج القاهرة والأعلام الظاهرة، صحّت رسالة كلّ من نطق التنزيل برسالته وورد الأخبار بنبوّته. وإنّما خصّصنا بالدلالة رسالة رسولنا صلّى الله عليه وآله لأمرين؛ أحدهما: أنّ شريعته واجبة علينا ولازمة لنا، ولا يلزمنا الآن شرع غيره من الرسل.

---

١. الحجّ/ ٧٥.

والوجه الثاني: أنّ نبوّته صلّى الله عليه وآله إذا صحّت، صحّت نبوّة كلّ من أخبرنا بنبوّته، فلا يحتاج بعد ذلك إلى الاستدلال على رسالة كلّ واحد من الرسل على التفصيل.

وأمّا الوجه الثاني ممّا يقتضي وجوب البعثة: هو أنّ الله تعالى إذا خلق الخلق وكلّفهم وأقدرهم على أجناس مقدورات القدر، فلا يمتنع أن يعلم في أفعالهم ما يكون فعله داعياً لهم إلى الواجبات العقليّة، وكذلك على العكس من ذلك، وهو أن يعلم أن يكون في مقدورهم ما لو فعلوا دعاهم إلى القبيح وصرفهم عن الواجب. فعلى هذا يجب عليه أن يعلّم المكلّفين الفعلين، ويأمرهم بأحدهما وينهاهم عن الثاني؛ لأنّ الأوّل لطف والثاني مفسدة، وكلّ ما هو لطف في واجب فهو واجب، والمفسدة تجب إعلامها والنهي عنها والوعيد عليها، ولا يمكن إعلام هذه الأفعال إلّا بالوحي على ألسن الرسل؛ لأنّ العقل لا مدخل له في وجوب هذه الأفعال ولا في قبحها. ولا يصحّ أن يخلق لهم العلم الضروريّ بذلك؛ لأنّ العلم بالله تعالى وأوصافه لا يحصل إلّا بالنظر والاستدلال، فكيف يجوز أن يحصل العلم الضروريّ بالفرع؟ فبان بجميع الوجوه وجوب البعثة الّذي لا يصحّ التكليف إلّا معه ولا تنزاح العلل إلّا به.

فأمّا قول البراهمة، وهو إن كان المرسل يأتي بما في العقل، كان العقل كافياً، وإن كان يأتي بما يخالف العقل، فالعقل مانع من ذلك. والجواب عنه أن تقول: العقل يحكم [بحسن][1] بعض الأفعال، مثل ردّ الوديعة وقضاء الدين وشكر المنعم والإنصاف وما يجري هذا المجرى، فلا يجوز أن يرد السمع بقبح هذه الأفعال، ويحكم أيضاً بقبح بعض الأفعال، كالظلم والعبث والجهل والكذب العاري من نفع ودفع ضرر وما أشبه ذلك، فلا يصحّ أن يرد السمع بحسن شيء من ذلك، وبقيت أفعال لا يحكم العقل بحسنها ولا بقبحها، وإنّما يحكم بقبحها إذا كانت مفسدة أو عارية من المنافع، وبوجوبها إذا كانت مصلحة ولطفاً للعقلاء. فعلى هذا الوجه ما ورد السمع إلّا بما يوافق العقل، إمّا على جملة أو تفصيل، فالواجبات السمعيّة إنّما وجبت لكونها لطفاً في الواجبات العقليّة وداعية إليها، والقبائح السمعيّة إنّما قبحت لكونها مفسدة وصارفة عن المصالح أو داعية إلى القبائح، وقد جاء في التنزيل ما يقوّي هذا الأصل، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾،[2] وفي تحريم الخمر: ﴿رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.[3]

---

١. ليست في الأصل.

٢. العنكبوت/ ٤٥.

٣. المائدة/ ٩٠.

مسألة[١]

اعلم أنّه لا طريق إلى معرفة الرسل إلّا بالمعجز أو ما يقوم مقامه؛ لأنّ الضرورة لا مدخل لها في معرفة صدق الرسل. على أنّ العلم بالله تعالى وأوصافه لا تحصل إلّا بالنظر والاستدلال، فكيف يحصل العلم بالرسل من طريق الاضطرار؟ وأمّا من جهة الاستدلال فلا وجه يعلم به صدق مدّعي النبوّة إلّا بأن يصدّقه من لا يفعل القبائح، ولذلك قلنا: لو صحّت المشاهدة على الله تعالى، لما صدّق رسله إلّا بصريح القول مشافهة.

وأمّا المعجز فهو في اللغة عبارة عن كلّ ما يعجز، وفي العرف عبارة عمّا يقتضي صدق المدّعي الّذي ظهر على يده. وهو يتضمّن أربعة أشياء؛ أوّلها: أن يكون من فعله تعالى أو جارياً مجرى فعله. فالفعل مثل خلق ما ليس في مقدور البشر وما يجري هذا المجرى، مثل نقل الجبال وطفر البحار لو اتّفق لواحد؛ لأنّ ذلك لا يمكن إلّا بزيادة من القدرة خارقة للعادة.

والوجه الثاني: أن يكون خارقاً للعادة، مثل انشقاق القمر وطلوع الشمس من المغرب ورجوعهما عن مسيرهما ووقوعهما في السماء وغيرهما ممّا لم تجر العادة بمثله؛ لأنّ ما جرت العادة بفعله لا يصحّ الاستدلال به على صدق الرسل، مثل تزايد القمر في النصف الأوّل من الشهر وتناقصه في النصف الآخر، ومثل طلوع الشمس من المشرق.

والوجه الثالث: أن يتعذّر على البشر مثله إمّا في جنسه أو في صفته، فالجنس مثل خلق الحيوة والجوهر والألوان والقدرة، والصفة مثل تركيب الأجزاء على وجه يصحّ معه حيوة.

والوجه الرابع: أن يختصّ بمدّعي النبوّة على وجه يقتضي التصديق، وهو أن يكون عقب الدعوى موافقاً لها، وقد ظهر على أيدي الأنبياء عليهم السلام ما يتضمّن هذه الأشياء.

ثمّ اعلم أنّ المعجز إنّما يدلّ على صدق مدّعي النبوّة، لأنّه يدلّ من قول المرسل: صدق رسولي فيما ادّعى عليّ، والقديم سبحانه تعالى لمّا لم يصحّ عليه المشاهدة فتصدّق رسله بالخطاب، وجب أن يفعل عند دعوى الرسل ما يقوم مقام قوله: صدق رسولي، وهو الّذي يعبّر عنه بالعلم المعجز. وقد صدّق الله تعالى رسله عليهم السلام بالأعلام الباهرة والمعجزات القاهرة، مثل فلق البحر وانفجار الصخر وقلب العصا وتسبيح الحصا وغير ذلك ممّا لا يحصى.

---

١. جاء في هامش الأصل: فإن قيل: كيف يدلّ المعجز على النبوّات؟ قلنا: إنّما يدلّ عليها بشرائط.

مسألة

اعلم أنّ النبيّ يجب أن يكون معصوماً عن جميع القبائح صغيرها وكبيرها، قبل النبوّة وبعدها، منزّهاً عن كلّ ما يقتضي التنفير عنه، مجنّباً عن الأخلاق الدنيّة والخلال الرديّة، بعيداً عن الأقوال الموحشة والأفعال الموذية، مأموناً من السهو والغلط والتعمّد والخطأ والنسيان في كلّ ما يتعلّق بالدين؛ لتكون [أقواله][1] حجّة وأفعاله أسوة، ولا تبقى على الله حجّة بعد الرسل. والّذي يدلّ على عصمة الرسل أنّ العلم المعجز يؤمننا عن وقوع الكذب منه فيما يؤدّي عن الله تعالى إلينا.

وهذا لا خلاف فيه بين الأمّة؛ لأنّ تجويز الكذب يرفع الثقة ويعدم الأمان. وأمّا القبائح الأخر فإنّ دليل التنفير يؤمن عن جميعها؛ لأنّ من يجوز وقوع القبائح منه، فلا يرغب في القبول عنه، ولا تميل نفوسنا إلى الاقتداء به. ولمّا كان الغرض في إرسال الرسل الاقتداء بهم والقبول عنهم والتأسّي بفعلهم وقولهم، وجب أن يكون الرسول منزّهاً عن كلّ ما ينفر عنه ويتعذّر منه. ونحن نعلم ضرورة أنّ سكون النفس مع من لا يعهد منه قبيح ولا يعلم منه كذب، لا يكون مثل سكون النفس مع من عرف بارتكاب القبائح برهة مع الانقلاع والتوبة.[2]

وليس المراد بقولنا: ينفر، أنّ الفعل الّذي نفر عنه لا يقع معه، وإنّما المراد أنّه أقرب إلى أن لا يقع؛ إذ ليس من شرط ما يصرف عن شيء أن لا يقع معه ذلك الشيء، كما أنّ الداعي ليس من شرطه أن يحصل المدعوّ معه لا محالة، وإنّما الاعتبار بالداعي والصارف التقريب والتبعيد، ألا ترى أنّ عبوس الداعي إلى طعامه و[تَضَجُّرَهُ][3] صارفاً عن حضور طعامه، كما أنّ تبسّمه وطلاقة وجهه داعيان إلى الحضور؟ وربّما اتّفق الحضور مع العبوس وارتفع على التبسّم، ولا يخرج ذلك التبسّم عن كونه داعياً والعبوس عن كونه صارفاً. وإنّما المراد بالتنفير وارتفاعه أنّ سكون النفس مع من لا يعهد منه القبيح أقوى وأوفر من سكون النفس إلى من واقع الكبائر وباشر الفواحش، وإن كان راجعاً عنه وتائباً منه، وهذا ممّا لا يصحّ الخلاف فيه والامتناع منه. على أنّ الله تعالى جنّب أنبياءه[4] من الأمراض المنفّرة والصور الكريهة والأخلاق الرديّة من

---

١. في النسخة الأصل الخطّيّة: أقوله.

٢. فإن قيل: كيف تقولون ذلك وفي الناس من أجاز ذلك على الأنبياء مع قبوله منهم؟ قلنا: ليس المراد....

٣. في الأصل: بصجره.

٤. في الأصل: أنبياه.

الفظاظة والغلظة كراهة للتنفير. فالأولى أن لا يبعث بالرسالة إلّا من كان طاهراً في الولادة مجنّباً من الكبائر والصغائر ممتنعاً من المعاصي والقبائح؛ ليرغّب الناس في الاقتداء بهم والقبول عنهم والتأسّي بأفعالهم وأقوالهم.

فإن قيل: إذا كانت الصغائر لا حظٌ لها في استحقاق الذمّ والعقاب وإنّما حظّها تنقيص الثواب، فما المانع من جوازها عليهم، مع أنّكم تجوّزون عليهم ترك النوافل، ولم يكن بين ارتكاب الصغائر وترك النوافل كثير فرق؟

قلنا: لا شكّ أنّ الصغائر من جملة القبائح، وقد تقدّم أنّ دليل التنفير ينفي عنهم جميع القبائح. على أنّ حال من لم يعهد منه الصغائر لا يساوي حال من ارتكبها، وعرف بها في الترغيب فيه والقبول منه والاقتداء به، وهذا لا يخفى على العاقل. ثمّ الفرق بين ارتكاب الصغائر وترك النوافل ظاهر بيّن؛ لأنّ ارتكاب الصغائر يقتضي انحطاط الرتبة وسقوط بعض المنزلة، وترك النوافل يقتضي نفي الزيادة على ما كان له، فكيف يصحّ الجمع بينهما في المعنى والحكم؟ مع أنّا لا نثبت الصغيرة على الحقيقة، وإنّما نطلق هذا الاسم على بعض القبائح من طريق الإضافة، ولذلك صحّ أن يكون الفعل الواحد صغيراً بالإضافة إلى فعل آخر وكبير بالإسناد إلى فعل آخر، وإذا كانت الصغيرة من جملة القبائح وقد ثبت أنّ دليل التنفير يقتضي نفي القبائح من جميع الرسل، وجب أن يكونوا معصومين من كلّ ما ينهى العبد عنه ويذمّ عليه قبل النبوّة وبعدها. ووجب أن يكون ظاهرهم كباطنهم في الطهارة والعصمة؛ لأنّ من أظهر الصلاح وكتم الفساد، وصف بالنفاق، وطاعة من يتّهم بالنفاق غير واجبة بالاتّفاق.

مسألة في النسخ

اعلم أنّ النسخ عبارة عن دليل شرعيّ يدلّ على أنّ تمثّل الحكم الشرعيّ الثابت بالنصّ الأوّل زائل في المستقبل على وجهٍ لولاه لكان ثابتاً بالنصّ الأوّل مع تراخيه عنه.

والبداء: هو أن يأمر أحدنا غيره ثمّ نهاه والوقت والفعل والأمر والمأمور واحد. والأصل فيه أن يقال: بدا له يبدو بداءاً، أي نشأ له رأي، وهذا لا يجوز على من كان عالماً بالعواقب.

فأمّا النسخ فلا شكّ في جوازه؛ وقد قالت اليهود في ذلك على أقوال ثلاثة: فمنهم من ينكر النسخ عقلاً، ومنهم من ينكره سمعاً، ومنهم من لا ينكر عقلاً ولا سمعاً؛ غير أنّه ينكر نبوّة نبيّنا عليه وآله السلام.

والّذي يدلّ على أن النسخ جائز عقلاً هو أنّ التعبّد بالشرائع تابعاً للمصالح، ولا يمنع أن يتغيّر حال الأفعال في باب المصالح بتغيّر الأوقات أو بتغاير المأمور والمأمور به؛ لأنّ ما يكون مصلحة لزيد في وقت لا يمتنع أن يكون مثله مفسدة له أو لغيره في وقت آخر، إذا لم يكن من الواجبات العقليّة أو القبائح العقليّة، ألا ترى أنّ إمساك السبت كان منهيّاً عنه في عهد موسى ومباحاً في عهدنا؟ وغير ذلك ممّا هو مباح لنا أو واجب علينا وكان حراماً على غيرنا، وإذا ثبت ذلك وكان التكليف لا يتمّ إلّا بإعلام المصالح، وجب مثل ذلك في الوقت الثاني إذا تغيّرت المصالح.

وقد يعلم التغيير والتبديل في أفعال الله، مثل الإماتة بعد الإحياء والفقر بعد الغنى والمرض بعد الصحّة، وغير ذلك ممّا يعتري الإنسان من أفعال الله تعالى، مع العلم بأنّه لا يفعل إلّا الصواب والحكمة، ولا يأمر إلّا بالدين والمصلحة. ومن لا يعرف الفرق بين النسخ والبداء، فلا يعدّ من العقلاء، وكيف يصحّ لليهود الامتناع من نسخ الشرائع مع اعترافهم بتزويج الأخ للأخت في عهد آدم وتأخير الختان إلى وقت الكبر في عهد إبراهيم عليه السلام؟ وغير ذلك ممّا كان في الأمم السالفة، وكان ذلك يخالف شرع موسى عليه وآله السلام.

وقولهم: النسخ يقتضي أن يكون الفعل الواحد حسناً قبيحاً باطل؛ لأنّ مثل الحسن لا يمتنع أن يكون قبيحاً، وقد تقدّم بيان ذلك في مسألة الوعيد، وإنّما لا يصحّ أن يكون الفعل الواحد حسناً قبيحاً في وقت واحد من وجه واحد، فأمّا ما كان حسناً في وقت، فلا يمتنع أن يكون قبيحاً في وقت آخر إذا لم يكن من القبائح العقليّة، وكذلك حكم القبيح. فأمّا من جوّز النسخ عقلاً ومنع منه سمعاً، وتمسّك باختلافهم على موسى أنّه قال: إنّ شريعتي لا تنسخ، فليس هذا أوّل كذب من اليهود على موسى، وكيف يقول موسى عليه السلام ذلك، مع أنّه قد ذكر من أوصاف نبيّنا عليه السلام وأحواله ومقاومة أيّامه أكثر من أن يحصى، و[التوراة][1] شاهدة بذلك؟ والطعن في هذا الخبر على موسى عليه السلام أكثر من الطعن على نبيّنا. ومن أجاز منهم النسخ عقلاً وسمعاً، وأنكر نبوّة نبيّنا عليه وآله السلام، فدلائل نبوّته صلّى الله عليه وآله يبطل ذلك.

---

١. في النسخة الأصل الخطّيّة: التورية.

[النبوّة المحمّديّة]

فصل في الدلالة على نبوّة نبيّنا عليه وآله السلام

لنا في هذا الفصل طريقان؛ أحدهما: القرآن المجيد، والّذي ﴿لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ ولا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾.[1] والثاني: ما ثبتت الأخبار المتواترة وإجماع الأمّة من الأعلام الباهرة والآيات المونقة، مثل انشقاق القمر ومجيء الشجر وحنين الجذع وشكوى البعير وتسبيح الحصى، وغير ذلك ممّا لا يعدّ ولا يحصى.[2] والأولى أن نقدّم الكلام في القرآن؛ لوجوده في أيدينا ويقضي ما سواه، ثمّ نتبعه بالكلام في المعجزات الأخر إن شاء الله.

اعلم أنّ الله تبارك وتعالى جعل هذا القرآن حجّة لنبيّنا صلّى الله عليه وآله؛ لتكون حجّته علينا ثابتة ما دامت شريعته باقية، ولم يجعل شيئاً من كتبه حجّة لواحد من رسله. وذلك لأنّ الله تعالى قد أجرى العادة بأن يجعل معجز كلّ نبيّ من أنبيائه من جنس ما يدّعي قومه؛ ليكون أبهر في الدلالة وأفخم للمقالة.

بيان ذلك أنّ جماعة من عهد موسى عليه السلام كانوا يدّعون السحر والكهنة، ويرهون [يموّهون] في الجماد من الحبال والخشب ما يخيّل أنّها أحياء تسعى، فأبطل الله سبحانه وتعالى بعصاً جعلها ثعباناً؛ ليخرق بها تمويههم ويبطل سحرهم ويغلّب رسوله عليهم ويظهر أياديه

---

١. فصّلت/ ٤٢.

٢. راجع: *التاج الجامع للأصول في الأحاديث*: ٣/٢٩٢ـ٢٧٦؛ *بحار الأنوار*: ١٨/١ـ١٤٧.

لديهم. وكذلك ادّعى قوم في عهد عيسى عليه السلام الطعب [الطب] والمعالجة، فأظهر الله سبحانه وتعالى على عيسى ما حكي في التنزيل بقوله عزّ من قائل: ﴿وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِ الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللهِ﴾؛[1] ليكون إعجازه وافراً وعجزهم أظهر. كذلك في عهد نبيّنا صلّى الله عليه وآله، لمّا كان القوم يفتخرون بالفصاحة ويتطاولون بالبلاغة، خرق الله سبحانه وتعالى عادتهم في البلاغة والبراعة بالقرآن المجيد؛ لتكون كلمته أظهر وأعلى وحجّته أوفر وأقوى.

ثمّ اعلم أنّ الاحتجاج بالقرآن مبنيّ على أربع مسائل؛ منها: أنّ النبيّ عليه السلام تحدّى العرب بالقرآن، ومنها: أنّهم لم يعارضوا القرآن، ومنها: كانت المعارضة متعدّدة عليهم، ومنها: جهة التعدّد الّتي اختلف فيها، وإنّا إن شاء الله تعالى أتبيّن [نبيّن] واحدة بعد أخرى.

مسألة

لا خلاف بين العقلاء أنّ محمّد بن عبد الله بن عبد المطّلب بن هاشم صلّى الله عليه وآله لمّا ظهر بمكّة وادّعى الرسالة، قال في جملة ما ادّعى: إنّ ملكاً من الملائكة ينزل عليّ بكتاب من جهة الله تعالى، وأنّ الله سبحانه وتعالى أبانه به من غيره وجعله حجّة عليهم، وأمرهم في هذا الكتاب بالطاعة له والقبول منه والرجوع إليه والانقياد له. وقد جمع النبيّ صلّى الله عليه وآله القوم بمكّة غير مرّة، وقال: معاشر العرب، إنّ الله تعالى بعثني بالرسالة إلى الخلق طرّاً وإليكم خاصّة، وأنزل عليّ كتاباً بلغتكم وميّزني به منكم، وعادتكم معروفة في ادّعاء البلاغة والفصاحة، وأنّ بعضكم يبعث نفسه ويبذل وسعه في معارضة الخطب والمباهاة بالأشعار والنكت، وهذا الكلام من جنس كلامكم؛ ﴿فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِثْلِهِ﴾،[2] ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ﴾،[3] ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾،[4] ﴿فَلْيَأْتُوا[5] بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ﴾.[6] ثمّ جمع ما انتشر فيه القول مؤدّياً عن الله تعالى بقوله: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾.[7]

---

١. آل عمران/ ٤٩.
٢. القصص/ ٤٩.
٣. هود/ ١٣.
٤. يونس/ ٣٨.
٥. في النسخة الأصل الخطّيّة: فأتوا.
٦. الطور/ ٣٤.
٧. الإسراء/ ٨٨.

وهل يكون التحدّي أكثر من ذلك؟ وقد علم كلّ عاقل أنّ بعض هذه الأقوال يبعث الدواعي ويهيج التنافر، مع ما كانت العرب عليه من شدّة الحميّة وعزّة النفس والخروج عن طاعة أمثالهم والأنفة من متابعة أشباههم، وهل يسوغ لأحد أن يدّعي النبوّة ويلزم الناس الطاعة له والدخول تحت أمره والنزول على مراده من غير أن يأتي بحجّة أو شبهة؟ وكيف يتصوّر أن يجيب مثل هؤلاء القوم من يدّعي الإمرة الكبرى والرئاسة العظمى، مع نخوتهم وعجبهم من غير حجّة قاهرة عجيبة أو شبهة ظاهرة أنيقة؟ فلمّا استجاب لهم من استجاب من فصحاء العرب وعقلاء الدهر وحكماء الوقت طوعاً ورغبة من غير يد قاهرة وشوكة ملجئة، علمنا أنّه قد أظهر من الآيات ما بهرهم، وأراهم من الحجج ما قهرهم و أتى ما به عليهم، وليس إلّا هذا الكتاب الّذي بهر العقول نظمه وأعجز الفصحاء لفظه.

مسألة

اعلم أنّ المعارضة ما وقعت ولا حصلت؛ إذ لو اتّفقت[١] لنقلت، وذلك لأنّ كلّ ما يدعو إلى المعارضة يدعو إلى نقلها،[٢] بل الدواعي إلى نقلها كانت أوفر من الدواعي إلى المعارضة من وجهين؛ أحدهما: أنّ المعارضة لا تصحّ إلّا من أهلها، والنقل يصحّ من كلّ من سمعها وعرفها قياساً على الشعراء والرواة والفصحاء والنقلة، وهذا أمر لا يخفى على متأمّل، وذلك لأنّ همّة الناس في رواية ما فيه حجّة ونكتة أو شهوة ولذّة صادقة ورغبة وافرة، لا سيّما إذا لا في تربية أمره أو إبطال دعوة أو إطفاء نائرة.

والوجه الثاني: أنّ القرآن لو عورض ودفن لما حصل عرضهم من ردّ الخصم والظهور عليه، وإنّما ينحيهم إظهار المعارضة لو كانت. ونحن نعلم ضرورة أنّ من قهر وغلب، وكان يقدر على ما يكسر به خصمه وتحسم به ما دونه، كان ملجأ إلى إظهاره ومضطرّاً إلى الاحتجاج به إذا لم يخف على نفسه. ويعلم أيضاً أنّ القوم لم يكونوا خائفين في ابتداء الأمر، بل كان الخوف منهم والشوكة لهم في مدّة طويلة.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون لهم مانع من إظهار المعارضة؟

---

١. جاء في هامش الأصل: فإن قيل: لم قلتم: إنّ القرآن لم يعارض؟ قلنا: ....

٢. جاء في هامش الأصل: فإن قيل: ما أنكرتم من أنّهم عارضوا القرآن غير ما أظهروه ولا نقلوا؟ قلنا: الداعي إلى نقل المعارضة....

قلنا: المانع يجب أن يكون معقولاً؛ لأنّ إثبات ما لا يعقل غير جائز، وقد تقدّم أنّ الخوف في بدأ الأمر كان منهم، حتّى أحوجوا النبيّ صلّى الله عليه وآله إلى الاستتار تارة في الشعب وأخرى في الغار، حتّى خرج من مكّة خائفاً هارباً منهم إلى المدينة.

على أنّ القوم لم يكونوا ممنوعين من إظهار السبّ والهجاء، فكيف يتصوّر منعهم من إظهار المعارضة لو كانت؟ وقد أظهروا كلام مسيلمة مع ركاكته وبعده عن الشبهة، فلو كان معهم ما يدلّل إليهم الغلبة ويفيد لهم الرئاسة لما امتنعوا من إظهاره. ثمّ ما الّذي يمنعهم من إظهار المعارضة في بلاد الشرك؟ لأنّ بلاد الشرك إلى الآن أكثر من بلاد الإسلام، لم يخفى أمره على أعداء الإسلام من اليهود والنصارى والمشركين لو كان. وهل يمكن أن يخفى مثل هذا الأمر مع تطاول الزمان وكثرة الأعداء وشدّة الخصومة؟ ولو جاز أن يعارض القرآن ولم ينقل، لجاز أن يكون بخراسان مكّة أخرى، ولها موسم يجتمع الناس عندها ويحجّ الخلق إليها، ومع ذلك لم يرو إلينا خبرها ولم يسمع ذكرها. ولجاز لأحد أيضاً أن يقول: كان بعد نبيّنا صلّى الله عليه وآله نبيّ آخر، وكانت له معجزات وغزوات ووقائع، وقد كتم أمره وخبره ولم يرو إلينا أمره، ومن جوّز مثل ذلك فلا يحسن مكالمته.

فإن قيل: أليس قد روى أنّ القرآن كان أكثر من ذلك، وقد كتم ما زاد على المعروف المتداول إلى حدّ لم يعلم له أثر، ومن جوّز ذلك فليس له أن يستبعد كتمان المعارضة؟

قلنا: هذا يلزم من جوّز تغيير القرآن وتبديله من جهة البشر، وذهب إلى أنّ الرسول ترك القرآن مشمّراً مبتّراً مبدّداً، ثمّ جمعه بعض الصحابة من غير معرفة تجميعه، فحذف ونقص وجمع ما وقع في يده لم يفكّر فيما غاب عنه.

هذا قول من لا معرفة له بالقرآن ولا بمن أنزله. فأمّا نحن معاشر الإماميّة فنذهب بحمد الله إلى أنّ جميع القرآن هو الّذي بيننا الآن، وهو المبلّغ المنزل بلا زيادة ولا نقصان، وكان مجموعاً على عهد رسول الله صلّى الله عليه وآله، وقد ختم عليه جماعة من الصحابة ختمات كثيرة، وكان صلّى الله عليه وآله يعرض على الأمين في كلّ سنة المبلّغ المنزل، وفي السنة الّتي قبض فيها عرض عليه من أوّله إلى آخره مرّتين. وقد ضمن الله تعالى كتابه من التغيير والتبديل والتصرّف بالزيادة والنقصان والتقديم والتأخير بقوله عزّ من قائل: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾،[١] وبقوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾.[٢]

---

١. الحجر/ ٩.
٢. القيامة/ ١٧.

مسألة

اعلم أنّ المعارضة كانت متعذّرة عليهم ومستحيلة منهم، وأدلّ الدليل على ذلك فقدها مع قوّة الدواعي وشدّة الحاجة؛ لأنّه عليه السلام لمّا أظهر الدعوة طالبهم بالمعارضة أو النزول على الطاعة، ثمّ هدّدهم بعد ذلك بالحرب المحربة والعقوبة المردية. والقوم على ما عرفوا من الحميّة والأنفة والامتناع من المذلّة. ونحن نعلم ضرورة أن من دعي إلى ما لا يصعب عليه فعله ولا يثقل عليه حمله، وقد علم في فعله الغلبة والقوّة والمنافع العاجلة وفي تركه المذلّة الحاضرة، فلا يمكن ارتفاع الفعل منه إلّا لتعذّره عليه واستحالة وقوعه منه.

وبهذه القضيّة نعلم التفرقة بين من صحّ منه الفعل وبين من تعذّر عليه؛ لأنّ تعذّر الفعل مع توفّر الدواعي وارتفاع الموانع يدلّ على استحالة وقوعه ممّن تعذّر عليه. على أنّهم قد اشتغلوا بنظم الهجاء والسبّ والقذف وغير ذلك ممّا لا يغنيهم ولا ينجيهم، فلو كانوا قادرين على المعارضة لما امتنعوا منها. على أنّ العرب كانت لهم عادة معروفة في التناقض والتعارض والتحاكم إلى الحكماء في تفضيل بعضهم على بعض في الأشعار والخطب، وكانوا يبذلون في هذا المعنى الوسع ويتعبون بالنفس، فما بالهم امتنعوا عمّا معه استعملوا مع غيره. وليس لأحد أن يقول: لعلّهم اعتقدوا أنّ الحرب أنجز وأولى وأقرب إلى المراد فقدّموا الحرب، علماً بأنّ الأمر ينتهي إليها ولا بدّ منها، وذلك لو اشتبه هذا الأمر على الغفلة والجهّال، لا يجوز أن يلتبس على العقلاء والحكماء. وكيف يصحّ هذا الاعتقاد مع علمهم ضرورة بالأمن على النفس والأهل والمال عند المعارضة ـ لو اتّفقت ـ والأمر بالضدّ من ذلك في الحرب؟

ثمّ لو جمعوا بين المعارضة والحرب لكان أولى؛ ليظهر عذرهم عند العالمين أو يكونوا في الأمر غالبين. على أنّ النبيّ عليه وآله لم يعالج الحرب حين أظهر الرسالة ولم يدع إلّا بأنّه بالقهر والغلبة، وإنّما دعاهم بألين قول وأحسن وجه مدّة طويلة، وكان يقوم [يقول] ويفعل بينهم بالقول الجميل والوعد بالثواب الجزيل، ويعرض عليهم القرآن في المحافل والمواسم وتتجدّد لهم بمعارضته مع الإمهال والإنظار، فلمّا امتنعوا من السلم والامتثال وعرفوا بالتمرّد والامتناع، دعاهم إلى الحرب، وأنبأهم[1] بأنّ الله تعالى وعده بالظفر عليهم وأباح له [دماءهم][2] وأموالهم،

---

١. في النسخة الأصل الخطّية: أنباهم.

٢. في النسخة الأصل الخطّية: دماهم.

وأحلّ له أن يقتل الرجال ويسبي النساء[1] والأولاد وقد فعل، حتّى بلغ الحال منهم بعد القتل إلى ربع والأسر إلى الشسع الخروج عن البلدان والخلد عن الأوطان.

ومن قدر على دفع الخصم بكلمة لا يوقع نفسه في مهلكة إن كان عاقلاً. على أنّهم لمّا استعملوا الحرب و[جرّبوا][2] الأمر وأحسّوا بالظفر عليهم، كان الواجب أن يرجعوا إلى المعارضة لو كانوا قادرين عليها، ولعادوا ظافرين قاهرين بعد كونهم مغلوبين. فلمّا فقدت المعارضة من جميع الوجوه علم أنّها متعذّرة عليهم ومستحيلة منهم.

وليس لأحد أن يقول: لعلّ النبيّ صلّى الله عليه وآله صالح من كان يقدر على المعارضة من الفصحاء والبلغاء، والمصالحة صحيحة مع نفر قليل، وإنّما تتعذّر المواطأة مع الجمّ الغفير.

والجواب عن ذلك: أنّ الّذين يرجا منهم المعارضة كافحوه مدّة طويلة وعاندوه، واشتغلوا بهجو أصحابه والإزراء عليهم، وقد مات منهم جماعة على كفرهم، مثل الأعشى وهو من الطبقة الأولى،[3] ومنهم من دخل في الإسلام كلبيدبن ربيعة وكعب بن زهير والنابغة الجعديّ.[4] فكيف تتصوّر المصالحة مع هذه الأحوال؟ على أنّه لو كان شيء من ذلك ولم يظهر في ابتداء الأمر لظهر بعد مدّة قريبة.

وهب (وهذا باطل) أنّ هذا الأمر لا يخفى على العامّة، فكيف يخفى على الخاصّة؟ ما يستعمل الماهر في الصناعة من المذاهب لا يخفى على أهل تلك الصناعة، وإن خفي على غيرهم. على أنّهم كانوا يرجعون إلى الفصحاء ويفزعون إليهم، ويضمنون لهم واطفا الناظرة، فما أجابهم أحد إلّا بما يتضمّن العجز ويقتضي الضعف، وكلّ ذلك يدلّ على استحالة المعارضة منهم وتعذّرها عليهم، وتعذّر ذلك عليهم دليل على صدق نبيّنا صلّى الله عليه وآله الطاهرين.

مسألة[5]

اختلف العلماء في جهة تعذّر المعارضة، فذهب بعضهم إلى أنّ المعارضة إنّما تعذّرت لاختصاص القرآن بنظم مخصوص وأسلوب غريب وفصاحة مفرطة، لم يبلغ العرب إلى تلك الفصاحة والبلاغة.

---

١. في النسخة الأصل الخطّيّة: الأهل.

٢. في النسخة الأصل الخطّيّة: حربوا.

٣. *طبقات الشعراء* / لمحمّد بن سلام الجمحيّ: ١٥.

٤. نفس المصدر: ٢٠ و٢٦.

٥. جاء في هامش الأصل: فإن قيل: ما وجه إعجاز القرآن؟ ومن أيّ وجه تعذّرت المعارضة عليهم؟ قلنا: اختلف العلماء....

ولمّا علم ذلك فصحاء العرب امتنعوا من التعرّض للمعارضة خوفاً من المقالة والشناعة. ونظير ذلك في الشاهد أنّ من يقدر على نظم بيت أو بيتين لا يقصد أن يعارض الشعراء كامرئ القيس وطرفة ولبيد، علماً بأنّه لو قصد لافتضح، ولهذه العلّة لم يقصد الفصحاء إلى معارضة القرآن.

وذهب بعضهم إلى أنّ في العرب من يقدر أن يأتي بكلام يقرب في الفصاحة إلى بعض سور القرآن، إلّا أنّ الله تعالى صرفهم عن المعارضة، ومعنى ذلك أنّه تعالى سلب عن قلوبهم علوماً مخصوصة كانوا يبلغون بها الغاية في الفصاحة هذا العلم تعذّرت عليهم المعارضة. وهذا مذهب من اختاره المرتضى علم الهدى رضي الله عنه وأرضاه، وقد صنّف فيه كتاباً سمّاه الموضّح. وهذا الوجه أقوى ما قيل في جهة تعذّر المعارضة وأسلم. غير أنّ هذا الوجه لا يتمّ إلّا بعد بيان وجوه:

منها: أنّ بين سور القرآن تفاوتاً في الفصاحة لا يخفى على من علم معنى الفصاحة، مع أنّ كلّ جزء من القرآن في الغاية القصوى بلاغة وفصاحة، إلّا أنّ بين قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَلَمَّا اسْتَيْأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيّاً﴾،[1] ﴿وقِيلَ[2] يا أَرْضُ ابْلَعِي مَائَكِ﴾[3] الآية، وبين قوله: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ. مَلِكِ النَّاسِ﴾[4] فرقاً في الفصاحة، وهذا من أدلّ الدليل على أنّه كلام ربّ العزّة؛ لأنّه أعجز وأفصح عبارة بأسهل كلامه.

ومنها: أنّ لله تعالى خرق بإنزال القرآن فصاحة العرب من شعر المخضرمين كحسّان بن ثابت والنابغة وابن الزبعرى، علم التفاوت بين كلامهم في الجاهليّة وبين شعرهم في الإسلام، ولا وجه لذلك، إلّا أنّ فصاحتهم قد انخرقت بالإسلام والخطب عمّا كانت عليه حجّة لنبيّنا عليه السلام.

ومنها: أنّ المقاربة تقوم مقام المماثلة في المعارضة، ولا شكّ إذا الاشتباه يحصل بالمقاربة حصوله بالمماثلة.

ومنها: أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله لم يلزم العرب معارضة سورة مخصوصة ولا قصّة معيّنة، فلو عارضوا سورة من سور القرآن لبلغوا الغرض ونالوا المنى، غير أنّهم لمّا حيل بينهم وبين المعارضة دهشوا وتحيّروا، واشتغلوا بالطعن والتمويه والقدح والتلبيس، ونسبوا القرآن إلى السحر والكهانة واختلاف الأمم الماضية، واجتهدوا في إبطال أمره وإطفاء نوره، وأبى الله إلّا أن

---

١. يوسف/ ٨٠.
٢. ليست في الأصل.
٣. هود/ ٤٤.
٤. الناس/ ١ و٢.

يتمّ نوره ولو كره المشركون.[١]

وقد استدلّ المرتضى علم الهدى رضي الله عنه في الذخيرة على صحّة هذا المذهب بقوله: لو كان القرآن خارقاً للعادة بفصاحته، لوجب أن يكون بينه وبين كلّ كلام يضاف إليه التفاوت الشديد والشاقّ البعيد، كما يكون بين المعتاد وما هو خارق للعادات، فكان لا يشتبه فصل ما بينه وبين ما يضمّ إليه من أفصح الكلام على من لا يشبهه عليه الفصل بين كلامين فصيحين.[٢] وإذا ثبت ذلك ـ ونحن لا نفرّق بين قصار السور [و]المفصّل، وبين أفصح كلام العرب على ما يشتبهه الفرق الّذي هو بين المعتاد وبين ما كان خارقاً للعادات ـ ثبت أنّهم صرفوا عن المعارضة بأن سلب عن قلوبهم علوم مخصوصة يبلغون بها الغاية في الفصاحة.

وممّا يشهد بصحّة هذا القول أنّ كلّ واحد من فصحاء العرب أتى في الأشعار والقصائد والخطب والحكاية بكلّ غريب وعبّر عمّا في قلبه بكلّ كلام عجيب، وذكر من المعاني والعبارات ما يعجب كلّ سامع ويعجز كلّ قائل، فلمّا قصد أن يعارض قصّة من هذا الكتاب أو سورة ـ مع ما ذكرناه من البراعة ـ دهش وتحيّر، إمّا سكت وخرس أو أتى بكلام ركيك سخيف لا يخفى ركاكته على كلّ من سمع. وهذا والله من أبهر الآيات وأظهر المعجزات وأدلّ الدليل على صحّة ما ذهب إليه المرتضى رضي الله عنه وأرضاه.[٣]

فإن قيل: العرب وإن ورد منهم كلام عجيب وشعر بليغ، ليس لكلامهم هذا النظم المخصوص والأسلوب المشهور الّذي هو القرآن.

قلنا: السبق إلى نظم مخصوص ليس هو ممّا يخرق العادة ويبلغ حدّ المعجز؛ إذ لو كان السبق إلى نظم من نظوم الكلام يقتضي الإعجاز ويخرق العادة، لكان كلّ من ابتدأ نظماً مخصوصاً ووزناً غريباً قد أتى بمعجز خارق للعادة، ويكون هذا النظم علماً على صدقه والوزن دلالة على ما ادّعى، وفساد ذلك ظاهر لا يخفى.

فإن قيل: لو كان جهة إعجاز القرآن الصرف، لكان من أركّ الكلام فصاحة وأقلّه بلاغة؛ ليكون أبهر في الإعجاز وأظهر في الحجّة.

قلنا: لا بدّ من اعتبار المصلحة مع كونه علماً، ولو قلنا هذا الأمر عليهم، ولقيل: لو كان القرآن

---

١. هذا اقتباس من سورة التوبة: ﴿وَيَأْبَى اللهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾.

٢. *الذخيرة*: ٣٧٩.

٣. نفس المصدر: ٣٨١.

معجزاً من جهة الفصاحة، لكان الواجب أن يكون في الفصاحة والبلاغة إلى حدّ لا يكون وراءه، ولمّا كان بعضه على فصاحة من بعض، لما كان له جواب إلّا ما ذكرناه من اعتبار المصلحة. وليس له أن يقول: ليس في المقدور أفصح من هذا الكلام، وذلك لأنّا نعلم أنّ الفصاحة غايات لا يمكن الإشارة إلى أقصاها. ثمّ اعلم أنّ على هذه المسألة ثلاثة أسئلة يتعدّد الجواب عنها إلّا على مذهب الصرف؛

منها: أن يقال: ما أنكرتم أنّ القرآن كان من كلام الجنّ ألقى عليه واحد منهم؟ والجنّيّ خفيّ الجسم يمكن أن يسمع كلامه ولا يرى شخصه، ونحن غير عالمين بفصاحة الجنّ، ولا يمتنع أن تكون فصاحة الجنّ تزيد على فصاحة الإنسان، مع أنّ شعراء الجاهليّة اعتقدوا أنّ الجنّ ألقى عليهم الشعر وأعانهم على ذلك، وادّعى كلّ واحد من شعرائهم أنّ له جنّيّاً ومدحه وذكر اسمه في شعره واستعان به عند الحاجة، وهذه عادة معروفة منهم مشهورة عند العلماء مذكورة في كتبهم. وقد ذكر أهل العدل كلّما يمكن ذكره في الجواب عن سؤال الجنّ، وأصلح ما قالوا فيه قولهم: هذا استفساد، والاستفساد غير جائز في التكليف. وهذا أيضاً معترض؛ لأنّ الاستفساد لا يجوز على الله تعالى، ولا يجب عليه المنع من الاستفساد؛ إذ وجب ذلك لمنع كلّ مستفسد وكلّ ذي شبهة، وقد علمنا أنّ ذلك غير واجب، بل تمكين المنع من ذلك يقوم مقام المنع.

والجواب الصحيح عن ذلك: أنّه لو كان الأمر كذلك لما صرف الله العرب عن المعارضة.

والثاني: سؤال الملك وهو أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله ادّعى أنّ ملكاً أنزل عليه هذا الكتاب، وعصمة الملائكة لا تعلم إلّا بعد معرفة القرآن ومعرفة النبيّ عليه وآله السلام، وفصاحة الملك غير معلوم للبشر، فلا يمتنع أن يكون هذا كلام ملك ألقى عليه إضلالاً للخلق، فيكون النبيّ عليه وآله السلام صادقاً في إلقاء الملك عليه. ولا محيص عن هذا السؤال أيضاً إلّا بما ذكرناه من الصرف.

والسؤال الثالث: وهو أن يقال: ما يؤمنكم أنّ القرآن نزل على رجل آخر، وما اطّلع عليه أحد إلّا محمّد بن عبد الله بن عبد المطّلب عليه وآله السلام، فقتله وأخذ الكتاب منه وادّعى النبوّة لنفسه، وهذا أضعف الأسئلة وأقلّها شبهة.

والجواب عنه أيضاً مثل ما تقدّم، غير أنّه يمكن أن يجاب عن هذا السؤال بجواب آخر، وهو أنّ القرآن ما نزل دفعة واحدة، وإنّما نزل سورة بعد سورة وقصّة بعد قصّة على قدر الحاجة موافقاً للحادثة، مثل قوله: ﴿قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِي تُجادِلُكَ﴾،[1] ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ

---

١. المجادلة / ١.

كَثْرَتُكُمْ إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ﴾، [١] ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْواً انْفَضُّوا إِلَيْهَا﴾، [٢] ﴿وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثاً﴾، [٣] ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللهُ﴾، [٤] ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِ﴾ [٥] الآية. ولكلّ واحد من هذه الآيات قصّة مشهورة، ولا يمكن اتّفاق الرجلين في مثل هذه القصص وغيرها حذو النعل بالنعل حتّى لا يخالف بعضها بعضاً. وهذا باطل بأنّه اتّفق، كيف يخفى حالها على مرور الأيّام وكثرة الأعداء وشدّة الخصومة والمنازعة؟

وجواب أهل الصرف يغني عن جميع ذلك، واستقصاء هذه المسألة غير ممكن في هذا الكتاب، وقد صنّف رضي الله عنه كتاباً في هذا المعنى، فمن أراد الزيادة فليطلب منه، يجد فيه كلّ ما نبيّنه إن شاء الله. وقد ذهب بعض العلماء إلى أنّ جهة إعجاز القرآن أنّه إخبار عن الغائبات، وقال بعضهم: إنّه معجز لارتفاع التناقض، والصحيح ما ذكرناه.

وأمّا معجزاته صلّى الله عليه وآله [٦] سوى القرآن فأكثر من أن تعدّ، مثل مجيء الشجر وحنين الجذع وخبر الميضاة [٧] وانشقاق القمر وإشباع الخلق الكثير بالطعام القليل وشكوى البعير وتسبيح الحصى وغير ذلك ممّا لا يحصى. ولكلّ واحدة من هذه المعجزات قصّة معروفة ذكرها أهل السير. وقد أخبر صلّى الله عليه وآله من الغائبات، مثل قوله عليه وآله السلام لأمير المؤمنين: «تقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين»، [٨] وقوله عليه السلام لعمّار: «ستقتلك الفئة الباغية»، وخبره عن ذي الثدية وقتله، من قوله: «هو شرّ خلق الله يقتله خير خلق الله»، وغير ذلك ممّا هو معروف عند أهل السير. والإخبار بالغائبات لا يصحّ إلّا بالوحي؛ لقوله تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَداً. إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ﴾، [٩] فقد صحّ بجميع الوجوه نبوّة نبيّنا محمّد صلّى الله عليه وآله، رزقنا الله شفاعته وجعلنا من أسرته وحشرنا في زمرته، إنّه وليّ الإجابة.

---

١. التوبة/ ٢٥.

٢. الجمعة/ ١١.

٣. التحريم/ ٣.

٤. التوبة/ ٤٠.

٥. الأحزاب/ ٣٧.

٦. جاء في هامش الأصل: فإن قيل: ما الدليل على صحّة هذه الأخبار؟ قلنا: لأنّها معلومة من جهة التواتر، فإنّ رواة المسلمين ينقلون ذلك خلفاً عن سلف.

٧. الميضاة والميضاءة: هي محلّ الوضوء، أو الإناء الّذي يتوضّأ منه.

٨. لاحظ: *بحار الأنوار*: ١٨/ باب ٦.

٩. الجن/ ٢٦ و٢٧.



[الإمامة]

[الإمامة العامّة]

[الإمامة العلويّة]

[الغيبة المهدويّة]

[الإمامة العامّة]

الكلام في الإمامة

اعلم أنّ هذه المسألة مبنيّة على شرطين؛ أحدهما: ثبوت التكليف، والثاني: ارتفاع العصمة. ومهما كان التكليف لازماً للخلق والعصمة مرتفعة منهم، وجب أن يكون لهم رئيس مطاع، مهيب حسيب، عالم بالشريعة، جامع للرئاسة، مطّلع على أسباب السياسة؛ ليقيم الحدود، ويسدّ الثغور، ويحفظ الحقوق، ويمنع الظالم من المظلوم. ونحن نعلم ضرورة أنّ الخلق أقرب إلى الصلاح وأبعد للفساد مع من وصفناه، ومع فقده الأمر بالضدّ من ذلك، ولا يشكّ أحد من العقلاء أن يكثر بوجوده الصلاح ويقلّ الفساد، كان من جملة الألطاف من أعمّها وأنفعها. وقد تقدّم أنّ اللطف متى وجب في التكليف، وجب على أبلغ الوجوه وأقواها. إذا ثبت أنّ وجود الإمام لطف في التكليف، واللطف واجب باتّفاق أهل العدل، والقديم تعالى لا يجوز عليه الإخلال بالواجب، فلم يبق بعد هذه الأقسام إلّا القضاء بوجود الإمام.

فإن قيل: كيف يكون وجود الإمام لطفاً، وقد علمنا أنّ خلقاً كثيراً فسد عند وجود الأئمّة؟

قلنا: من خرج على إمام وأظهر العصيان عنه، لا بدّ أن يختار رئيساً لنفسه واقتدى به، ألا ترى أنّ الخوارج المبطلين لمّا خرجوا عن طاعة الإمام، نصبوا رئيساً يرجعون إليه، ويحاربون بين يديه، ويعتمدون عند النوائب والشدائد عليه؛ ليأخذ على أيدي جناتهم، وينتصف مظلومهم، ويقسّم عليهم أموالهم وكلامنا الآن في جنس الرئاسة لا في تعيين الأئمّة.

فإن قيل: كلّ ما يحصل عند وجود الإمام أمور دنيويّة، والأصلح في الدنيا غير واجب.

قلنا: هذا سؤال من لا يعرف الفرق بين أمور الدين والدنيا، فكيف يكون كثرة الصلاح وقلّة الفساد من أمور الدنيا؟ وهل أمر الله الخلق إلّا بإقامة العدل والصلاح وإماتة الجور والفساد؟ وهل بعث الرسل إلّا لذلك؟ ثمّ إن صلح أمر من أمور الدنيا إنّما تكون تبعاً لأمور الدين.

فإن قيل: إذا علم المكلّف أنّه متى رام معصية أقيم عليه الحدّ، كان ملجأ [إلى] الامتناع من القبيح، والإلجاء ينافي التكليف.

قلنا: تصرّف الإمام لا يزيد على سياسة الرسول، وإذا لم يكن الخلق ملجئين في عهد الرسول فكذلك حال الإمام. على أنّ الممتنع من القبائح عند وجود النبيّ والإمام يستحقّ غاية التعظيم والمدح، والملجأ لا يستحقّ المدح على فعل ما ألجئ إليه.

فإن قيل: لو كانت الإمامة واجبة، لكان لكلّ بلد أو قوم رئيس، بل يجب أن يكون لكلّ مكلّف إمام، وإذا كان القول بوجوب الإمام يؤدّي إلى ذلك وجب الامتناع منه.

قلنا: ليس في هذا السؤال إلّا أن يكون لكلّ قوم رئيس يدعوهم إلى الصلاح، ويمنعهم من الفساد، ويقيم بينهم بالعدل، ويرفع الظلم، وهذا والله هو الحقّ الّذي لا يقوم الدين والدنيا إلّا به، ومن الّذي يمنع من هذا القول؟

أليس الإمام إذا حضر يولّي الولاة، ويؤمّر الأمراء، ويبعث القضاة والحكّام إلى الأطراف، كما كان يفعل النبيّ صلّى الله عليه وآله وهو مقيم بالمدينة؟ غير أنّه لا يجب أن يكون الأمراء معصومين، بل يكفي أن يكون وراءهم إمام معصوم من الآثام، يرجعون إليه في القضايا والأحكام؛ إذ لو لزم عصمة النوّاب لأجل عصمة الإمام، للزم مثل ذلك في أصحاب النبيّ صلّى الله عليه وآله. على أنّ الأمّة قد أجمعت على وجوب إمام واحد في كلّ عصر نصّاً كان أو اختياراً؛ لأنّ أصحاب الاختيار يذهبون إلى وجوب الإمام سمعاً، ولا يجوّزون أكثر من واحد، وأصحاب النصّ يوجبون الإمام عقلاً وسمعاً ولا يزيدون على واحد في كلّ عصر إجماعاً.

فإن قيل: لو كان في الدنيا مكلّف واحد، هل يجب له إمام أم لا؟

قلنا: نعم لأنّه ليس كلّ معصية يتعدّى إلى غير فاعله، فإنّ من المعاصي ما لا يتجاوز العاصي، فيكون الإمام لطفاً له فيما يتعلّق به من الواجبات والقبائح. ثمّ لا يمتنع أن يعزم على الظلم إن وجد غيره، فيمتنع لوجود الإمام من يعزم على الظلم، وقد حصل وجه اللطف فيه.

فإن قيل: لو عمّت الرئاسة لكلّ زمان، لوجب عمومها لكلّ مكلّف قياساً على المعرفة حتّى يحتاج الإمام إلى إمام، فيؤدّي إلى ما لا نهاية له من الأئمّة.

قلنا: ليس يجب قياس الألطاف بعضها على بعض في عموم أو خصوص، وإنّما يحكم فيها بما تقتضيه الأدلّة. على أنّ المعرفة ليست لطفاً في زمان مهلة النظر مع عمومها في باب اللطف، فكذلك حكم الإمام؛ لأنّه لا يكون لطفاً في امتناع القبح وامتثال الواجب لمن يؤمن منه القبائح ويعلم كونه معصوماً، وإنّما يكون لطفاً لمن يتوقّع منه ارتكاب القبائح واحتمال المآثم.

فإن قيل: لو كانت الإمامة واجبة لما وقعت الغيبة.

قلنا: غيبة الإمام فرع على وجوب الإمامة على ما نبيّنه في موضعه. ومهما اجتمع الفرع والأصل، فالفرع يحمل على وجه يوافق الأصل، ويقتضي هذا القول في فصل الغيبة إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: إذا كان وجود الإمام لطفاً في التكليف فغيبته وعدمه سواء.

قلنا: لا يجوز أن يقال: إنّ مجرد وجود الإمام لطفاً في التكليف؛ لأنّ اللطف إنّما يقيم بتصرّفه في إقامة الحدود، من قطع السارق وقتل القاتل وحدّ الزاني والشارب، وهذا يجري مجرى المعرفة في كونها لطفاً في التكليف، وذلك لأنّ مجرّد المعرفة لا يكون لطفاً، وإنّما اللطف العلم باستحقاق الثواب والعقاب على ما تقدّم ذكره.

فإن قيل: كلّ ما يحصل عند الإمام ويرتفع يمكن حصوله عند بعض الملوك، وهذا يغني عن نصب الرئاسة لا في تعيين الأئمّة.

قلنا: كلامنا في هذا الفصل يشتمل على وجوب رئيس ما، وأن يكون للناس وازع ناصح يأخذ على أيدي العصاة، ويقيم الحدود على الجناة، ويمنع الظالم سواء كان رئيساً أو إماماً أو نبيّاً. فكأنّ هذا القائل أراد أن يبطل قولنا، فآكده وأوجب على نفسه القول بوجوب الرئاسة.[1]

وإذا ثبت أنّ وجود الرئيس بين الناس من أعمّ الألطاف وأنفعها ـ وقد تقدّم الكلام في وجوب اللطف ـ وجب القضاء بوجوب الإمام وهو الّذي أردناه.

---

١. جاء في هامش الأصل: هذا لا يضرّنا؛ لأنّ غرضنا في وجوب جنس الرئاسة، لا في تعيين الأئمّة. وقد علمنا بما ذكرناه من الأدلّة وجوب الرئاسة، ثمّ نعلم بأدلّة أخرى تعيين الأئمّة وعددهم وأوصافهم.

فصل في أوصاف الإمام[1]

اعلم أنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً؛ لأنّه لو لم يكن معصوماً وهو مكلّف بغير شبهة، كان محتاجاً إلى إمام آخرحتّى يؤدّي إلى التسلسل أو الانتهاء إلى إمام معصوم، وهو الّذي أردناه. وإنّما قلنا ذلك لأنّ الحاجة إلى الإمام إنّما يقتضيها ارتفاع العصمة مع بقاء التكليف، ولذلك كان العلم بالحاجة لا ينفكّ من العلم بوجه الحاجة، وذلك أنّ الإمام لطف في امتثال الواجب والامتناع من القبيح كما تقدّم، وهذا يجري مجرى العلم بحاجة أفعالنا إلينا، مع العلم بجهة الحاجة وهي الحدوث، فما لا يثبت حدوثه لا يحتاج إلى محدث، وما يثبت حدوثه يحتاج إلى محدث. كذلك من لا يتوقّع منه ارتكاب القبائح وامتناع الواجب، فهو غير محتاج إلى الإمام من هذا الوجه، ويجوز أن يحتاج إليه من وجه آخر من تعليم وتوقيف وإرشاد وبيان. على أنّ من لا يكون معصوماً يتوقّع منه ما يستحقّ عليه الحدود والتعزير، فلا يمتنع أن يستحقّ الإمام شيئاً من الحدود، فيؤدّي ذلك إلى أنّ الإمام يحدّ تارة ويقطع أخرى ويصلب مرّة، وهذا والله صفات أدنى الرعيّة، فكيف يكون وصفاً للإمام الّذي يستحقّ غاية التعظيم ونهاية الإجلال؟

فإذا ثبت عصمة الإمام فلا بدّ أن يكون منصوصاً عليه؛ لأنّه لا طريق إلى عصمة أحد إلّا بأن يظهر الله على يده من الإعلام ما يدلّ على صدقه أو بنصّ عليه من علمت نبوّته أو إمامته وعرفت عصمته؛ لأنّ نصّ صاحب المعجز يقوم مقام المعجز. فثبت بهذا الوجوه أنّ الإمام يجب

---

١. جاء في هامش الأصل: فإن قيل: لم قلتم: إنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً؟ قلنا: لأنّه قد ثبت أنّ الإمام يجب أن يكون حافظاً للشريعة وحجّة عنها، ومن كان حافظاً للشريعة فلا بدّ وجوب عصمته.

أن يكون معصوماً منصوصاً؛ لتصحّ إمامته وتجب طاعته. وممّا يدلّ على وجوب عصمة الإمام أنّ الإمام من حيث كان حافظاً للشرع يجب أن يكون معصوماً؛ ليؤمن منه الغلط والسهو والتعمّد والنسيان، وذلك لأنّ شريعة نبيّنا محمّد صلّى الله عليه وآله السلام ثابتة إلى قيام الساعة ولازمة لجميع الأمّة، فلو لم تكن معلومة محفوظة مقطوعاً على صحّتها لما ألزمنا القيام بها، وذلك لأنّ تكليف ما لا طريق للعلم إليه مثل تكليف ما لا قدرة عليه، فلا بدّ إذاً من كون الشرع محفوظاً مقطوعاً عليه؛ لتنزاح علل المكلّفين وتحصل الثقة لأهل الدين. ولا يكون محفوظاً إلّا بمن يؤمن من جهة السهو والغلط والتعمّد والقصد، ولا يكون كذلك إلّا إذا كان معصوماً.

فإن قيل: هل يجوز أن يكون الشرع محفوظاً بالإجماع والأخبار؟ قلنا: الإجماع إذا لم يكن فيهم معصوم كان حكمه حكم الآحاد؛ لأنّ كلّ واحد من الأمّة يجوز عليه السهو والغلط والتعمّد والنسيان، فلا يجوز أن يحكم بارتفاع هذا الحكم عند اجتماعهم لا بدلالةٍ قاطعة.

فإن قيل: فعلى هذا القول لا يكون الإجماع حجّة. قلنا: لا خلاف في أنّ الإجماع حجّة، وإنّما الخلاف في علّة كونه حجّة، وما تمسّك به القوم من الآيات والأخبار الّتي ادّعوا أنّها علّة لكون الإجماع حجّة، غير دالٍّ على ذلك. وقد شرح ذلك المرتضى رضي الله عنه في مواضع، وهذا الكتاب لا يحتمل شرح ذلك؛ لأنّ القليل منه غير كافٍ، والاستقصاء يطول ويخرج عن المقصود.

وأمّا الأخبار فعلى ضربين: متواتر وآحاد، فالخبر الواحد لا يوجب العلم ولا العمل على الصحيح من المذهب، والمتواتر من الأخبار معدود محصور قليل. على أنّ المتواتر يجوز أن يقلّ نقله فيصير كالآحاد الّذي لا حجّة فيه، وهذا يقتضي أن يكون في كلّ عصر إمام معصوم منصوص عليه حافظ للشريعة؛ لتكون الشريعة سالمة والحجّة لازمة والإعذار مرتفعة، واعتمد كلّ مكلّف أنّ ما يؤدّي من العبادات مثل ما أنزل الله تعالى على نبيّه وأمر الناس القيام به؛ لئلّا يكون للناس على الله حجّة بعد الرسل.

وأمّا الأوصاف الأخر، مثل كونه أعلم الأمّة، وأفضل الرعيّة، وأشجع القوم، وأسخى أهل زمانه، فممّا لا بدّ من مراعاته في الإمام؛ لأنّه لو لم يكن أفضل الأمّة لأدّى ذلك إلى تقديم المفضول على الفاضل. ولو لم يكن أعلم الرعيّة لاحتاج إلى غيره، وقد أجمعت الأمّة على أنّ الإمام لا إمام له وراءه ولا يد فوق يده. ولو لم يكن أشجع الرعيّة لم يؤمن عليه الهرب في الحرب جبناً وخوفاً، وفي هذا بوار الإسلام. وأمّا البخل فإنّه من أكثر ما ينفر من المتابعة ويمنع من الطاعة. فهذه الأوصاف يجب أن يكون الإمام عليها وموصوفاً بها؛ ليكون أسوة في الأمّة وقدوة في الرعيّة.

[الإمامة العلويّة]

فصل في تعيين الأئمّة

اعلم أنّ الإمام بعد رسول الله صلّى عليه وآله على الأصل الّذي تقرّر أمير المؤمنين عليه السلام بلا فصل؛ لأنّه لم تثبت العصمة لأحد من الصحابة باتّفاق الأمّة سوى أمير المؤمنين، فلو لم يكن هو معصوماً لما كان بعد رسول الله صلّى الله عليه وآله من يصلح للإمامة.

وكذلك حكم النصّ؛ لأنّه ما ادّعى أحد النصّ لنفسه ولا ادّعى لأحد غير أمير المؤمنين، فلو لم يكن منصوصاً عليه لما كان بعد وفاة النّبيّ إمام، ولكانت الشريعة ضائعة والأمّة متحيّرة، وهذا يعود بالنقض إلى الأصل الّذي تقدّم من وجوب الإمامة مع بقاء التكليف وارتفاع العصمة من الأمّة.

على أنّ الأمّة من لدن الصحابة إلى يومنا هذا في هذه المسألة طائفتان: طائفة لا يثبتون النصّ في الإمام ولا يوجبون العصمة، ويقولون بإمامة كلّ من اتّفق الاختيار عليه. وطائفة يذهبون إلى أنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً منصوصاً عليه، ويقولون بإمامة أمير المؤمنين بعد رسول الله صلّى الله عليه وآله وبإمامة أحد عشر من أولاده، ويدّعون أنّ الإمامة مقصورة عليهم وخاصّة لهم. فمن يسلّم أنّ العصمة واجبة في الإمامة والنصّ معتبر فيها، ثمّ يقول بإمامة غير هؤلاء الأئمّة عليهم السلام، كان مخالفاً للأمّة وخارجاً عن إجماع هذه المسألة، وهذه الدلالة تشتمل على إمامة جميع الأئمّة عليهم السلام.

دليل آخر على إمامة أمير المؤمنين، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ﴾[1] الآية.

وفي هذه الآية وجوه، فإذا صحّت تلك الوجوه صحّت إمامة أمير المؤمنين عليه السلام؛

منها: معنى «إنّما» وفائدتها. ومنها: معنى «الوليّ». ومنها: تخصيص قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ بأمير المؤمنين عليه السلام.

أمّا «إنّما» فإنّه في تقدير نفي النفي، ولا خلاف في أنّ نفي النفي إيجاب.

بيان ذلك: أنّ القائل إذا قال: إنّما لك عندي درهم، فكأنّه قال: ليس لك عندي درهم إلّا درهم، بهذا اللفظ يوجب ما في الكلام وينفي ما ليس فيه. ومن أدلّ الدليل على ذلك نصّ الشيخ أبي عليّ على هذه النكتة في كتاب *الحجّة* واستشهاده عليها بقول الفرزدق:

أنا الدافع الحامي الذمار وإنّما　　　يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي

قال: ولا يجوز أن يقول أحدنا: يدفع عن الحسب أنا أو مثلي، وإنّما يجب أن يقول: لا يدافع عن الحسب إلّا أنا أو مثلي.

وإذا ثبت ذلك ــ ووجدناهم قد أتوا بهذا المعنى بعد «إنّما» ــ علمنا أنّ «إنّما» يتضمّن نفي النفي، ويثبت ما أردناه من هذه الصيغة.

والوجه الثاني: أنّ الوليّ بمعنى الأولى والأحقّ؛ لأنّ لفظة الوليّ في هذا المعنى لا تتجاوز معنيين؛ أحدهما: ينبئ عن المحبّة الّتي ضدّ العداوة، كما قال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾.[2] والثاني: الأولى بأمورهم الّذي هو السيّد المطاع فيهم.

ولا يصحّ حمل الوليّ في هذه الآية على المعنى الأوّل؛ لأنّ ذلك يبطل التأكيد ويفسد التخصيص بـ«إنّما»، وكيف يصحّ في القديم تعالى أن يقول: ليس لكم وليّ إلّا الله، مع قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾[3] لو كان معناهما واحداً؟ وهل هذا إلّا مناقضة ظاهرة؟

وإذا لم يجز حمله على الوجه الأوّل الّذي هو المحبّة لاشتراك المؤمنين فيه، وجب القضاء بأنّه أراد به الأولى بالتدبير وفرض الطاعة ووجوب الولاية الّذي لا يكون لغيره إلّا لمن عطفه عليه، ولا خلاف بين أهل اللسان أنّ الوليّ حقيقة في الأولى والأحقّ وكذلك المولى.

---

١. المائدة/ ٥٥.

٢. التوبة/ ٧١.

٣. التوبة/ ٧١.

وأمّا الوجه الثالث: وهو تخصيص قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ بأمير المؤمنين عليه السلام، فقد قيل فيه ثلاثة أوجه؛ أحدها: أنّ الإضافة في الآية منساقة إلى آخرها، وتقديرها إنّما وليّكم الله ووليّكم بعده رسول الله ووليّكم بعدهما الّذين آمنوا. وهذا يقتضي أن يراد به بعض المؤمنين؛ إذ لو أراد به جميع المؤمنين لبطل حكم العطف وانتقض معنى الإضافة. ثمّ كلّ من ذهب إلى خصوص قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ حمله على أمير المؤمنين عليه السلام، ومن ذهب إلى عمومه فقد أبطلنا قوله. وقد رويت أخبار كثيرة من جهة العامّة والخاصّة في تخصيص هذه الآية بأمير المؤمنين، وسبب نزولها أنّه صلّى الله عليه تصدّق بخاتمه في صلوته عند الركوع، فنزلت فيه هذه الآية موافقة للطاعة.

والوجه الثاني: أنّ الله تعالى نصّ على وجوب الولاية وفرض الطاعة على التعيين له ولرسوله وعلى الصفة لأمير المؤمنين، ولا فرق في وجوب الولاية عند أهل التحقيق بين النصّ على العين والنصّ على الصفة. ومعنى ذلك أنّ الله تبارك وتعالى لمّا أراد أن يوجب ولاية أمير المؤمنين، حتّى أوجب ولايته وولاية رسوله على كافّة المسلمين، عدل عن اسمه الّذي لا يتفرّد به إلى وصفه الّذي لا يشاركه فيه، تأكيداً لوجوب الطاعة، وتخصيصاً لفرض الولاية بقوله عزّ من قائل: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾.[١] ولا خلاف بين الأمّة بلا شكّ بين العقلاء أنّه لم يعهد لأحد من لدن آدم إلى زماننا هذا أنّه أعطي صدقة في الصلوة في حال الركوع ونزلت فيه آية إلّا أمير المؤمنين عليه السلام، فيجب أن يكون قوله تعالى على هذا الوجه خاصّة لأمير المؤمنين ومن جرى مجراه في وجوب الطاعة وفرض الولاية.

وقوله: ﴿يُقِيمُونَ الصَّلَوٰةَ﴾ فعل الاستقبال، فكيف يحمل على الحال؟ غير صحيح؛ لأنّ المضارع من الأفعال موضوع للحال وإن كان صالحاً للاستقبال، ولا خلاف في أنّ الواو في قوله تعالى: ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ واو الحال.

والوجه الثالث من تخصيص هذه الآية: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾،[٢] ولا يمكن حمل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ في هذه الآية على العموم؛ لأنّ ذلك يقتضي أن يكون الّذي يجب عليه التولّي، فبان أنّ قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ في الآيتين مخصوص مقصور على من فرضت طاعته ووجبت ولايته.

---

١. المائدة/ ٥٥.

٢. المائدة/ ٥٦.

فإن قيل: كيف يصحّ حمل قوله: (الّذين) على رجل واحد وهو ممّا ينبئ على الجمع ويقتضي العموم؟

قلنا: لأصحابنا عن هذا جوابان؛ أحدهما: أنّ الرجل إذا كان عظيم الشأن كبير المنزلة، جاز أن يذكر بلفظ الجمع تعظيماً لشأنه وتفخيماً لمكانه، والتنزيل شاهد لذلك، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾،[١] ﴿وَالأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ﴾،[٢] وقد قال تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ﴾،[٣] والمراد به رجل واحد وهو نعيم بن مسعود الأشجعيّ وله قصّة،[٤] وإذا كان أمير المؤمنين من أجلّ أهل الدين، فلا يبعد أن يذكر بلفظ «الّذين».

والجواب الثاني: وهو أنّ المراد به جميع الأئمّة عليهم السلام؛ لأنّ طاعة الجميع واجبة على سائر الأنام كطاعة نبيّنا محمّد صلّى الله عليه وآله السلام. وهذا الجواب أولى؛ لأنّا لو جعلنا الآية مقصورة على أمير المؤمنين، لم يكن فيها ما يدلّ على إمامة أولاده عليهم السلام، ولا خلاف بين أهل الطائفة أنّ طاعة جميع الأئمّة واجبة على السواء.

فإن قيل: لا يمتنع أن تعلم إمامة أمير المؤمنين بهذه الآية وتعلم إمامة أولاده بأدلّة أخر، فإنّ الأمور المتماثلة صحّ أن تعلم بأدلّة مختلفة.

قلنا: لا خلاف في ذلك، غير أنّ في المسألة أمر يمنع من ذلك، وهو أنّ «إنّما» يقتضي ولاية من ذكر في الولاية، ونفي تلك الولاية عمّن لم يذكر فيها، وإذا اقتضت الآية نفي الولاية عن كلّ من لم يذكر فيها، فكيف يصحّ أن تعلم ولاية من علم أن لا ولاية له؟ فقد ثبت بهذا الوجه أنّ الآية عامّة في جميع الأئمّة ومشتملة عليهم ومختصّة بهم.

فإن قيل: كيف يصحّ وصف الجماعة بما صدر عن أحدهم؟

قيل: للعرب عادة معروفة وطريقة مشهورة، وهي وصف جماعة بما فعل واحد منهم إذا لم يكرهوا ذلك ولم ينكروا عليه؛ مثل قولهم: نحن قتلنا فلاناً وحفظنا فلاناً، وإن كان الحافظ والقاتل واحداً منهم. وفي التنزيل: ﴿فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللهِ مِنْ قَبْلُ﴾،[٥] والمخاطب غير القاتل،

---

١. الحجر/ ٩.

٢. الذاريات/ ٤٨.

٣. آل عمران/ ١٧٣.

٤. لاحظ: *تفسير التبيان*: ٥٢/٣.

٥. البقرة/ ٩١.

وقال تعالى: ﴿فَعَقَرُوا النَّاقَةَ﴾.[1] والعاقر كان واحداً وهو قدار بن سالف، وقد صارت هذه الطريقة عندهم كالحقيقة، والقرآن نزل بلغتهم، وقد قال عزّ من قائل: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾.[2]

دليل آخر على إمامة أمير المؤمنين، وهو خبر الغدير، وقد أطبقت الأمّة على صحّته وأجمعت على روايته، وإن اختلفوا في تأويله. وبيان الخبر: أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله لمّا فرغ من حجّة الوداع، وخرج من مكّة راجعاً إلى المدينة، نزل بموضع يعرف بغدير خمّ على غير كلأ ولا ماء، وأمر مناديه بالنداء، فلمّا اجتمع الناس صعد عليه السلام ما صعد واحد في الخطبة، ونعى نفسه فيها، ثمّ أنذر وخوّف وأحذر ووعظ، وقال بعد ذلك: «ألست أولى بكم منكم بأنفسكم»؟ قالوا: بلى يارسول الله، قال عليه السلام على النسق من غير فصل: «فمن كنت مولاه فعليّ مولاه، اللّهمّ والِ من والاه وعادِ من عاداه، وانصر من نصره واخذل من خذله».[3]

ووجه الاستدلال من هذا الخبر أنّه عليه السلام ذكر جملة توجب ولايته، وتقتضي وجوب طاعته، وتتضمّن أنّه أولى الناس بالناس. فلمّا اعترفوا بمراده وأذعنوا له، فقال على النسق من غير فصل: «فمن كنت مولاه فعليّ مولاه»، فأتى بجملة مشتملة على الجملة المتقدّمة، وعطف عليها بالفاء الّذي لا يكون إلّا للعطف أو المجازاة. ولمّا عري كلامه عليه وآله السلام من معنى المجازاة، وجب حملها على العطف؛ إذ لو لم يرد العطف، لكان قد استعمل حرف العطف في غير ما وضع له، وهذا لا يقع إلّا من جاهل باللغة أو من قاصد إلى التعمية، وهذا يقتضي أنّه عليه وآله السلام لم يرد بهذا إلّا أن يوجب لأمير المؤمنين عليه السلام ما أوجب الله له على سائر الأنام.

فإن قيل: لو أراد به الإمامة لصرّح.

قلنا: لم يقصّر في التصريح؛ لأنّه استنطقهم في الجملة الأولى بوجوب ولايته وفرض طاعته والإذعان له والاعتراف به. ثمّ عطف جملة منطوية على الجملة الأولى ومقتضية لمثل ما اقتضته الأولى، ولو لم يرد ذلك لكان موصوفاً بأحد وصفين: إمّا بأنّه عاجز عن البيان، أو قاصد إلى العدول عن الإفهام، وكيف يصحّ وصفه بذلك مع قوله: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ

---

١. الأعراف/ ٧٧.

٢. النحل/ ١٠٣؛ الشعراء/ ١٩٥.

٣. لاحظ: *بحار الأنوار*: ٣٨٧/٢١.

الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[١]؟

فإن قيل: لفظ مولى يحتمل وجوهاً كثيرة، وليس من أقسامه ما يقتضي وجوب الإمامة.

قلنا: لفظة مولى تستعمل على عدّة أوجه، ومرجع الكلّ إلى الأولى، وقد ذكر المبرّد في كتابه: أنّ الأولى والمولى والأحقّ والوليّ كلّه بمعنى واحد.

ثمّ من وجوه المولى ما هو أحقّ وأولى وهو الأصل والعماد، ومعنى الكلّ يرجع إليه. وعلى هذا المعنى حمل قوله تعالى: ﴿هِيَ مَوْلَيكُمْ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾؛[٢] قال الأخطل[٣] لعبد الملك:[٤]

فأصبحت مولاها من الناس كلّهم		وأحرى قريش أن تهاب وتحمدا

ومنها: الناصر، مثل قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وأَنَّ الْكَافِرِينَ لا مَوْلَى لَهُمْ﴾،[٥] أي لا ناصر لهم، وهو بمعنى الأولى؛ لأنّ المعبود أولى بنصرة عبده من غيره.

ومنها: ابن العمّ، كما قال:[٦]

مهلاً بني عمّنا مهلاً موالينا		لا تنبشوا بيننا ما كان مدفونا

وابن العمّ أولى ببني عمّه من الأجنبيّ.

ومنها: العبد الرقّ، مثل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلاهُ﴾،[٧] يعني أولى غيره، والعبد بخدمة سيّده أولى من غيره.

ومنها: الجار، وقد قال صلّى الله عليه وآله: «اَلْجَارُ أَحَقُّ بِسَقَبِهِ».[٨]

ومنها: المعتق، وهو من أعتق عبداً لوجه الله، فهو أولى بميراثه من غيره إذا لم يكن له وارث.

ومنها: المعتق، وهو بنصرة معتقه أولى من غيره.

ومنها: السيّد المطاع. وإذا تأمّلت هذه الوجوه وجدتها راجعة إلى الأوّل وهو الأولى.

---

١. النحل/ ٤٤.

٢. الحديد/ ١٥.

٣. هو غياث بن غوث بن الصلت بن طارق بن عمرو التغلبيّ (١٩ـ٩٠) واختلف في سبب تلقيبه بـ(الأخطل) فقيل: إنّه هجا رجلاً من قومه، فقال له المهجوّ: إنّك أخطل، أي سفيه. وقيل: لبذاءة لسانه في الهجاء.

٤. *تلخيص الشافي*: ١٧٨/٢.

٥. محمّد/ ١١.

٦. جاء عجز البيت في *لسان العرب*: ٤٠٨/١٥ (مادّة وليّ) على هذا النحو: امشوا رويداً كما كنتم تكونونا.

٧. النحل/ ٧٦.

٨. السقب والصقب: على وزن «قصب»، بمعنى قرن و دنى. لاحظ: *تاج العروس*: ٢١٧/٢ (مادّة سقب).

وإذا ثبت ذلك، وكان النبيّ عليه وآله السلام أولى بالأمّة في كلّ ما يرجع إلى الرئاسة، وقد أقام أمير المؤمنين عليه السلام مقامه على ما ذكرت، وجب القضاء بأنّ أمير المؤمنين بعد رسول الله أولى بتدبير الرعيّة، وإصلاح الأمّة، وتربية المملكة، ونصرة الملّة، وحفظ الشريعة. على أنّ القوم قد علموا ضرورة ما أراد النبيّ عليه السلام منهم بهذا اللفظ، وفهموا غرضه واطّلعوا على مراده، حتّى قال بعضهم: بخٍ بخٍ ياعليّ! أصبحت مولاي ومولى كلّ مؤمن ومؤمنة. واستأذن حسّان بن ثابت في تلك الساعة، فأذن له النبيّ صلّى الله عليه وآله، فأتى بقطعة متضمّنة لوجوب أمير المؤمنين وفرض طاعته وقيامه مقام النبيّ في أمره ونهيه:

يناديهم يوم الغدير نبيّهم	بخمّ وأسمع بالرسول مناديا!
فقال:[1] فمن مولاكم ووليّكم؟	فقالوا ولم يبدوا هناك التعاديا:[2]
إلهك مولانا وأنت وليّنا	ولن تجدن منّا لك اليوم عاصيا[3]
فقال له: قم يا عليّ فإنّني رضيتك	من بعدي إماماً وهاديا
فمن كنت مولاه فهذا وليّه	فكونوا له أنصار صدق مواليا
هناك دعا: اللّهمّ والِ وليّه	وكن للّذي عادى عليّاً معاديا

فلمّا سمع النبيّ عليه السلام شعر حسّان فرح واستبشر، ودعا لحسّان بن ثابت بقوله: لا تزال يا حسّان مؤيّداً بروح القدس ما نصرتنا بلسانك.

فلولا أنّه عليه السلام أراد ما فهم حسّان وثنى عليه شعره، لردّ عليه وقال له: يا حسّان غلطت وما أردت إلّا كيت وكيت، وكان يجب عليه أن يفهمه ما أراده وأرشده إلى ما قصده ونبّهه عن غرضه؛ لأنّه ما بعث إلّا لبيان الشريعة، وإظهار الحقّ، ورفع اللبس، وكشف الباطل، فكيف وقد استحسن قوله وضمن له العطيّة الجزيلة وأثنى عليه، ودعا له بقوله عليه السلام: لا تزال يا حسّان مؤيّداً بروح القدس ما نصرتنا بلسانك؟ وأمير المؤمنين عليه السلام قد ذكر هذا المقال في مقام بعد مقام، واستشهد على ذلك جماعة من الصحابة، وكانوا يشهدون له مرّة بعد أخرى. وقد مدحه الشعراء في هذا المعنى، وأثنى عليه الخطباء بهذا المقام نظماً ونثراً، وكان

---

١. *الغدير*: ٢١٧/١: يقول.

٢. نفس المصدر: ٢١٧/١: التعاميا.

٣. *أسرار الإمامة*: ٣١٠: وما لك منّا في المقالة عاصياً.

يفتخر بذلك ويعطي عليه العطيّة الجزيلة، فكيف يسوغ ذلك لولا أنّه معلوم وحقّ؟ ولو لم يكن في هذا المعنى إلّا شعر قيس بن سعد بن عبادة الخزرجيّ لكان كافياً.

وقوله في قصيدة أوّلها:

قلت لمّا بغى العدوّ علينا:	حسبنا ربّنا ونعم الوكيلُ
حسبنا ربّنا الّذي فتح البصـ	رة بالأمس والحديث طويلُ
عَلـيّ إمامنا وإمام	لسوانا أتى به التنزيلُ
يوم قال النبيّ: من كنت مولا	ه فهذا مولاه خطب جليلُ[1]

دليل آخر على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، وهو قوله عليه السلام: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلّا أنّه لا نبيّ بعدي». وهذا الخبر أشهر من أن يستدلّ على صحّته.[2] وظاهر الخبر يقتضي أن يكون له جميع المنازل الّتي كانت لهارون من موسى، من الوزارة والخلافة والوصاية وشدّ الظهر، إلّا الاشتراك في النبوّة والأخوّة من جهة الولادة.

فإن قيل: ليس في الخبر إلّا منزلة واحدة، وإنّما يصحّ لكم التمسّك به لو قال: أنت منّي بمنازل هارون.

قلنا: اللفظ وإن كان واحداً فإنّه يشتمل على جميع المنازل، ولولا ذلك لما صحّ استثناء النبوّة منه.

فإن قيل: هذه منزلة مقدّرة؛ لأنّ هارون مات قبل موسى.

قلنا: لا خلاف أنّ هارون لو بقي بعد موسى، لكان خليفة له كما كان في حياته؛ لأنّ عزل الأنبياء يقتضي التنفير عنهم، وإذا صحّ ذلك وبقي أمير المؤمنين بعد النبيّ صلّى الله عليه وآله، وجب القضاء بأنّه خليفة له.

فإن قيل: لو أراد الخلافة لقال عليه وآله السلام: أنت منّي بمنزلة يوشع بن نون.

قلنا: خلافة يوشع غير معروفة في الأخبار ولا مشهورة في القرآن، وخلافة هارون التنزيل ناطق بها والأمّة مجتمعة عليها، فلهذا أشبه بهارون عليه السلام دون يوشع.

دليل آخر على إمامة أمير المؤمنين، وهو ما نقلته الشيعة وأجمعوا عليه، وتواترت الأخبار عنهم خلفاً عن سلف عن النبيّ صلّى الله عليه وآله: أنّه نصّ على أمير المؤمنين عليه السلام

---

١. لاحظ: *الغدير*: ٢/٦٧.

٢. لاحظ: *فضائل الخمسة من الصحاح الستّة*: ١/٢٩٩.

غير مرّة بقوله عليه السلام: «هذا خليفتي من بعدي»،[1] وقوله عليه السلام: «سلّموا عليه بإمرة المؤمنين»،[2] وغير ذلك من الألفاظ الّتي تقتضي النصّ وتوجب الولاية. وهم بحمد الله ومنّه لا ينقصون عن عدد كلّ طائفة من طوائف الإسلام إن لم يزيدوا عليهم. وقد تضاهي أخبارهم في معنى النصّ أخبار المعجزات، خاصّة الأخبار الّتي اشترك في روايتها الوليّ والعدوّ. وكما رَوَوْا النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام من رسول الله صلّى الله عليه وآله، فقد رَوَوْا النصّ على كلّ واحد منهم على صاحبه. وذكروا أيضاً أسماءهم وقبورهم وأحوالهم وأمورهم، وقد تواترت أخبارهم في هذا المعنى إلى أمير المؤمنين، وتوالت إلى رسول الله صلّى الله عليه وآله، فلو أوردنا بعضها لطال به الكتاب، وهي مشهورة في موضعها مذكورة في كتبهم، فمن أرادها فليطلبها في كتبها (في كتب الشيعة)، يجدها إن شاء الله[3] تعالى وحده.

---

١. لاحظ: *إشراق اللاهوت*: ٤٩٣؛ *إثبات الهداة*: ٢/ ٨٤ و....

٢. لاحظ: *تلخيص الشافي*: ٢/ ٥٧ و٥٨؛ كتاب *اليقين في إمرة أمير المؤمنين* عليه السلام: ١٠؛ *أصول الكافي*، كتاب الحجّة، باب الإشارة النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام، حديث ١.

٣. لاحظ: *أصول الكافي*: كتاب الحجّة، باب ما نصّ الله عزّ وجلّ ورسوله على الأئمّة عليهم السلام واحداً فواحداً؛ *الذخيرة في علم الكلام*: ٥٠٢ـ٥٠٣؛ *أسرار الإمامة* / للحرّ العامليّ: ٤٦٢، حيث ذكر ٩٢٧ حديثاً من طرق الشيعة، و٢٧٨ حديثاً من طرق أهل السنّة في هذا الموضوع؛ كذلك *إثبات الهداة*: ١/ ٤٣٣ و٧٣٥؛ *غاية المرام*: ٣٢ـ٦٥؛ *ينابيع المودّة*: ٤٤١ و٤٤٢ وغيرها.

[الغيبة المهدويّة]

الكلام في الفصل الرابع

وهو الكلام في غيبة الإمام

اعلم أنّا قد أثبتنا بالأدلّة القاهرة والحجّة الباهرة إمامة أمير المؤمنين وإمامة أحد عشر من أولاده باعتبار العصمة ومراعاة النصّ على ما تقدّم شرحه، فلا يلزمنا الخوض في علّة الغيبة وسببها؛ لأنّ الخصم إذا لم يسلّم تلك الأصول، فليس له أن يسألنا عن الغيبة، ولا لنا أن نشتغل معه بها، وإنّما له أن يسئل ولنا أن نجيب في الفصلين الأوّلين إلى أن انقطع الكلام من أحد الجانبين، وإن كان الخصم يسلّم لنا عصمة الإمام، وإذا ثبت النصّ فلا يكون مخالفاً لنا، بل يجب عليه من طلب علّة الغيبة ما يجب علينا، فليس له أن يخاصمنا أو بيان عناد فيها.

فإن قيل: لو كانت الإمامة واجبة لما وقعت الغيبة، فنحن نجعل وقوع الغيبة دلالة على بطلان الإمامة.

قلنا: الأدلّة الّتي تقدّم ذكرها على وجوب النصّ مقطوع بها، وصورة الغيبة تحتمل وجوهاً كثيرة، وهذا لا يمكن الخلاف فيه.

ولهذه المسألة نظائر؛ منها: أدلّة التوحيد مع الآيات المتشابهة، مثل قوله: ﴿يَدُ اللهِ﴾،[1] و﴿جَنْبِ اللهِ﴾،[2]

---

١. الفتح/ ١٠ والحديد/ ٢٩ وآل عمران/ ٧٣.

٢. الزمر/ ٥٦.

و﴿بَيْنَ يَدَيِ اللهِ﴾،[١] و﴿خَلَقْتُ بِيَدِي﴾،[٢] و﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[٣] وما يجري هذا المجرى، وكما ليس للمشبّهة أن تجعل هذه الآيات دلالة على إثبات التشبيه، فكذلك حكم من خالفنا في الإمام وغيبته.

ومنها: إيلام الأطفال وخلق المؤذيات من العقارب والحيّات، فليس لأحد أن يجعل وجدان هذه الأمور دلالة على نفي الحكمة ووقوع الجور، فكذلك ليس لأهل العدل أن يجعل الغيبة شبهة يطعن بها على وجوب الإمامة.

ومنها: عصمة الأنبياء عليهم السلام مع الآيات الّتي يقتضي ظاهرها إسناد قبيح إليهم، مثل: ﴿عَصَى﴾[٤] و﴿غَوَى﴾[٥] و﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾.[٦] على أنّا كلّنا معشر أهل العدل قد اتّفقنا على أنّ السائل عن هذه الوجوه لا يستحقّ الجواب علينا إلّا من بعد إحكام الأصل، وإذا أحكمنا الأصل ودللنا على وجوب التوحيد والعدل وإثبات الحكمة والعصمة، بحيث لا يبقى سؤال ولا لغيره مجال، فلا يلزمنا الخوض في تفصيل وجوه الآيات. وإذا جرى حكمة الغيبة مع وجوب الإمام مجرى ما ذكرناه من المتشابه في القرآن، وإيلام الأطفال مع أدلّة العقول على التوحيد والعدل والمحكم من التنزيل، وجب القضاء بحمل حال الغيبة على وجوب الإمامة؛ ليكون الفرع موافقاً للأصل في المسائل الأربع.

فإن قيل: نحن نتمكّن من بيان المتشابه ووجه الحكمة في إيلام الأطفال وما يتعلّق من المتشابه بالأنبياء على وجه يوافق الأصل، وأنتم لا تقدرون على ذلك.

قلنا:هذا أوّلاً خلاف لمشايخ المعتزلة؛ لأنّهم قالوا: إذا علمنا بأدلّة العقول ومحكم التنزيل التوحيد والعدل وحكمة القديم تعالى وعصمة الأنبياء، فلا يلزمنا تفصيل هذه الآيات ولا الخوض فيها.

ثمّ قولهم: وأنتم لا تقدرون على ذلك، تحكّم بلا معرفة بل هو بهت محض، ومن أخبركم بهذا ونحن بتوفيق لله تعالى وعونه نورد في وجه الغيبة ما يوافق وجوب الإمامة أوضح وأبين ممّا ذكروا في المتشابه وما يجري مجراه؟ على أنّ مشايخ المعتزلة قديماً وحديثاً ما زادوا في المسائل الثلاث

---

١. الحجرات/ ١.

٢. ص/ ٧٥.

٣. القمر/ ١٤.

٤. طه/ ١٢١.

٥. طه/ ١٢١ والنجم/ ٢.

٦. الأعراف/ ٢٣.

على قولهم: إذا علمنا، كونه تعالى منزّهاً عن أوصاف الأجسام والأعراض، وعلمنا حكمته تعالى وعلمنا عصمة الأنبياء عليهم السلام، علمنا لهذه الآيات وما يجري مجراها وجوهاً من الحكمة يقتضي كونها موافقة للأدلّة، ومن منع بهذا القدر في المسائل فلتقع بمثله في الرابع.

ثمّ يقال للسائل على وجه الغيبة: وجه اقتضاها وسبب أوجبها.

فإن قال: يجوز ذلك.

قيل: كيف يسوغ لك أن تجعل الغيبة دلالة على نفي الإمامة مع تجويزك أن يكون للغيبة سبب صحيح؟ وهل حكمكم في ذلك إلّا حكم من يجوّز أن يكون للمتشابه من القرآن وجه صحيح يوافق أدلّة التوحيد، ولا يجعل مع ذلك المتشابه من القرآن حجّة على إثبات المتشابه ونفي التنزيه؟

وإن قال: لا يجوز أن يكون للغيبة سبب يوجبها.

قيل له: هذه والله دعوى لم يسبق عليها قائلها، ومن الّذي يدّعي الإحاطة بجميع الوجوه والأسباب والموانع حتّى يقطع على انتفائها؟ وهل لأحد من البشر أن يدّعي الإحاطة بجميع الأسباب والوجوه؟ أليس قد نطق التنزيل بغيبة جماعة من الأنبياء؟ مثل قوله تعالى في قصّة إبراهيم: ﴿وَأَعْتَزِلُكُمْ﴾،[1] وقصّة موسى: ﴿فَفَرَرْتُ مِنكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ﴾،[2] وفي قصّة عيسى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾.[3]

ولو لم يكن إلّا قصّة يوسف عليه السلام في غيبته عن إخوته وعشيرته لكان كافياً. أليس قد ورد في الأخبار أنّ النبيّ عليه وآله السلام غاب ثلاث سنين في الشعب وثلاث ليال في الغار؟ فكيف يمكّن أحداً مع ذلك إن كان الغيبة جملة؟[4]

فإن قيل: ما استتر عليه وآله السلام إلّا بعد أداء شريعته، وكذلك حكم الأنبياء.

قلنا: ليس الأمر كذلك؛ لأنّ معظم الشريعة إنّما أدّاه بالمدينة، وأكثر القرآن نزل بعد الظهور والغلبة. ثمّ أيّ فرق بين أن يستتر أوّلاً قبل الأداء، وبين أن يستتر وبقي مسألة واحدة من شريعته؟ ولو كان الأمر على ما قالوه لكانت الحاجة إليه ماسّة في الأمر والنهي وتدبير الرئاسة وكونه لطفاً.

---

١. مريم/ ٤٨.

٢. الشعراء/ ٢٧.

٣. النساء/ ١٥٧.

٤. جاء في هامش الأصل: فإذا لم يظهر تكون الحجّة علينا، وإذا كان معدوماً تكون الحجّة على الله، فبان الفرق بين وجوده غائباً وبين عدمه. وأيضاً أنّ اللطف بمكانه حاضر مع غيبته، وذلك لا يصحّ مع العدم.

وهل يسوغ لمسلم أن يقول: كان النبيّ عليه وآله السلام بعد أداء الشريعة غير محتاج إليه؟ وإذا جاز غيبة النبيّ مع كونه مؤدّياً للشريعة ومبلّغاً لما أمر بتبليغه، كان غيبة الإمام الّذي هو حافظ لما معهم ومؤدّب لهم أجوز عند العلّة الّتي توجب الغيبة ويقتضي الاستتار، وتكون التبعة في ذلك لازمة لمن أحوجه إلى الغيبة وألجأه إلى الاستتار.[١]

وأمّا تعجّبهم لطول الغيبة فظريف، لأنّ العلّة الموجبة للغيبة متى طالت، طالت الغيبة، ومتى قصرت، قصرت الغيبة، فلا تعجّب في ذلك.

فأمّا طول العمر وقصره فهو راجع إلى اختيار الله تعالى، له أن يطوّل ويقصّر ويقدّم ويؤخّر. ومن اعتقد أنّ الكواكب والأفلاك تؤثّر في الأعمار والآجال فهو خارج عن حيّز الإسلام. ثمّ من علم أخبار المعمورين [المعمّرين] وسمع من الأمّة بقاء الخضر وعيسى عليهما السلام، فليس له أن ينكر طول العمر ويتعجّب منه.[٢]

فإن قيل: فما قولكم في الحدود في زمان الغيبة أساقطة أم لازمة؟ لأنّ في ذلك زوال التكليف، وإن قلنا لازمة، فما الّذي يؤدّيها؟

قلنا: الحدود لازمة ما دامت الشريعة باقية، وإنّما هي ثابتة على الجناة، فإن ظهر الإمام المستحقّ لهذه الحدود باقٍ أقام عليه الحدود، وإن مات المستحقّ وفات الحدّ، كان الإثم على من أخاف الإمام وأحوجه إلى الغيبة. ثمّ يقال للمعتزلة: أليس أهل الحلّ والعقد ممنوعة الآن عن اختيار الإمام؟ فما قولكم في الحدود؟ فليس لهم جواب إلّا بمثل ما أجبناه.

فإن قيل: فأيّ فرق بين وجوده إذا لم ينتفع به أحد وبين عدمه؟ وهل يجوز أن يعدمه الله تعالى؟ فإذا علم أنّه يقدر أن يظهر وينصر أعاده.

قلنا: لا نقطع أنّ الإمام عليه السلام لا يراه أحد ولا يصل إليه بشر، بل يجوز أن ينتفع به عالم ولو كان معدوماً، لما صحّ الانتفاع به من جهة من أعدمه، وإذا أخافه الظالمون كان الذمّ لازماً لهم واللوم متوجّهاً إليهم. ثمّ على أنّا نقلب الأمر عليهم في الأنبياء في حال استتارهم، ولا محيص لهم إلّا بمثل ما ذكرناه.

---

١. جاء في هامش الأصل: فإن قيل: ما غاب أحد من الأنبياء مثل هذه الغيبة، فإنّها قد طالت وخرجت عن الحدّ، حتّى ظنّ أكثر الناس أنّه لم يكن؟ قلنا: لا يجوز أن يستتر النبيّ أو الإمام إلّا لوجه يوجبه.

٢. لاحظ: كتاب *الغيبة* / للنعمانيّ، وهو تلميذ ثقة الإسلام الكلينيّ؛ كتاب *الغيبة* / للشيخ الطوسيّ المتوفّى سنة ٤٦٠ هـ؛ كتاب *الغيبة* / للسيّد المرتضى المتوفّى سنة ٤٣٦ هـ وغيرها.

فإن قيل: هلّا حفظه في السحاب في حال الغيبة حتّى لا يصل إليه أعداؤه فيكون ظاهراً آمناً؟ قلنا: الجواب من ذلك يقرب من الجواب عن الأوّل؛ لأنّ الحاجة عن الإمام لا يتمّ إلّا إذا كان بين أظهرهم؛ ليقيم الحدود على الجناة، ويسدّ الثغور، ويقسّم الأموال، ويأمر وينهى، ويحلّ ويعقد، وهل يكون كونه في السحاب إلّا مثل النجم؟ ولو قلت هذا الأمر عليهم في الأنبياء في حال الغيبة، لما كان لهم جواب إلّا ما ذكرناه.

فإن قيل: كلّ واحد من الأئمّة عندكم كان خائفاً، فكيف اختصصت الغيبة به دون آبائه؟

قلنا: ما علم من حال صاحب الزمان عليه السلام من العدول عن التقيّة، والظهور بالسيف، ورفع الجور، وبسط العدل، وإظهار الملّة، وإبطال دولة الظلمة، لم يكن معلوماً من آبائه عليهم السلام، فلا يشبه حاله حال أحد من أجداده.

فإن قيل: كيف الوصول إلى الحقّ في حال الغيبة؟

قلنا: التكليف على ضربين: عقليّ وسمعيّ، فالعقليّ لا يحتاج إليه إلّا إلى إكمال العقل ونصب الأدلّة، والسمعيّ ما اجتمعت الطائفة المحقّة عليه فهو الحجّة. فإن وقع من الحوادث في حال الغيبة ما لا سبيل إلى معرفته ويكون ممّا يتعلّق به التكليف، وجب على الله تعالى إسقاط التكليف عن تلك المسألة أو إظهار الإمام إزاحة للعلّة.

فإن قيل: إذا غاب الإمام خوفاً من أعدائه، فما باله لا يظهر لبعض أوليائه؟

قلنا: قد تقدّم أنّ أصحابنا لا ينكرون ظهوره لبعض أوليائه، ومن لا يظهر له لا يؤمن لو ظهر له أن يخبر الناس بحاله، فيشيع بخبره ويعرف مكانه، فيحتاج أن يغيب بعد ذلك.

وقد قيل: إنّ من لم يظهر لا يؤمن أنّه لو ظهر له وادّعى أنّه الإمام الّذي افترض الله طاعته أن يصير عدوّاً ويقصد إليه؛ لأنّه لا بدّ له من إظهار ما يدلّ على صدقه من الإعلام والمعجز لا يعلم كونه معجزاً بالاستدلال. فلا يمتنع أن لا يحسن النظر من ظهر أو أخلّ بشرط من الشرائط النظر، فيعتقد عند ذلك أنّه مدّعى لما ليس له، واعتمد في معجزه أنّه مخرقة، وزور، مظهرة، مضلّ، كذّاب ملحق بهذا الوجه بالأعذار.

فإن قيل: ما وجه اللطف في حال الغيبة لأوليائه وأعدائه؟

قلنا: أمّا الأولياء فإنّهم يجوّزون ظهوره في كلّ حال، وينتظرون خروجه في كلّ وقت، فيحصل لطفهم من هذا الوجه؛ لأنّهم لا يأمنون أن يخفاهم وهم على معصية، فيقيم عليهم الحدود، فيكون المؤاتي من هذه الجهة خائفاً من سطواته غير آمن تأديبه. ونظير ذلك قيام الساعة في كلّ ساعة

ووقت موت كلّ إنسان؛ لأنّ المكلّف إذا لم يأمن قيام الساعة في كلّ ساعة، ولم يثق بطول بقائه واستمرار عمره، كان محترزاً من القبائح، مجتنباً من الكبائر ومقبلاً على الطاعة، خوفاً من أن يدركه الموت على سيّئ عمله. فكذلك حال الإمام، فكأنّ الله سبحان الله أخفى وقت قيام الساعة ووقت حضور الموت وظهور الإمام، لطفاً للعباد ونعمة عليهم، حتّى لا يتنفّس عاقل ولا يجري عنه حال إلّا وهو محترز مجتنب خائف وجل. فهذا وجه اللطف للمؤمن.

فأمّا العدوّ فهو محروم من لطفه ممنوع من مصلحته، غير أنّه أتى من قبل نفسه؛ لأنّه كان يقدر أن ينظر في الأدلّة؛ ليعلم الإمام ويعتقد وجوده وينتظر خروجه فيحصل لطفه.

ونظير ذلك المعرفة بالله تعالى وصفاته، فإنّها لطف عامّ لجميع المكلّفين، وإن لم يكن الآن لطفاً للكفّار، إلّا أنّ الكافر غير معذور في ذلك؛ لأنّه يجيء على نفسه، وحصل له الحرمان من جهته وهو قادر أن ينظر، فيعرف الله تعالى بصفاته، فيحصل له لطفه كما حصل للمؤمن، وكذلك حال الإمام؛ لأنّ من نظر في مسألة الإمامة ووجوب اللطف، علم أنّ الله تعالى لا يخلي الأرض من الإمام، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «اللّهمّ بلى لا تخلو الأرض من حجّة، إمّا ظاهراً مشهوراً أو خائفاً مغموراً؛ لئلّا تبطل حجج الله وبيّناته».[1] وقد روي عن النبيّ صلّى الله عليه وآله أنّه «لو لم يبق من الدنيا إلّا يوم واحد، لطوّل الله ذلك اليوم حتّى يخرج رجل من أهل بيتي، يواطئ اسمه اسمي وكنيته كنيتي، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً، كما قد ملئت جوراً وظلماً».[2] والأخبار في هذا المعنى أكثر من أن تحصى، فلو ذكرنا طرفاً منها لطال به الكتاب.

فأمّا أحكام البغاة فقد جمع رسول الله صلّى الله عليه وآله في قوله ما طوّل في شرحه العلماء، وهو قوله صلّى الله عليه وآله: «حربك حربي وسلمك سلمي».[3] وهذا يقتضي أن تكون أحكام البغاة أحكام من حارب رسول الله صلّى الله عليه وآله، وتفصيل هذه المسألة يأتي في شرح التعليق إن شاء الله تعالى.

تمّ الكتاب بحمد الله ومنّه وحسن توفيقه، وصلّى الله على خير خلقه محمّد وعترته الطيّبين الطاهرين، وفرغ منه أحمد بن حسن بن مجتبى بن أحمد بن صالح الحسينيّ في شهر صفر سنة خمس وخمسين وستّمائة هجريّة.

---

١. *نهج البلاغة*، الحكمة: ١٤٧.

٢. *كمال الدين وتمام النعمة* / للصدوق: ٢٨٠/١؛ *بحار الأنوار*: ٧٤/٥١ و ٨٦/٨٤.

٣. *سنن الترمذيّ*: ٦٩٩/٥؛ *بحار الأنوار*: ١٩٠/٤٠.